Class 92 Book D917r
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

5 pp

1/Cm1

LES DOCTRINES MÉDIÉVALES CHEZ DONNE, LE POÈTE MÉTAPHYSICIEN DE L'ANGLETERRE (1573-1631).

Première édition, 1917.

Deuxième édition, 1924.

LES DOCTRINES MÉDIÉVALES CHEZ DONNE LE POÈTE MÉTAPHYSICIEN DE L'ANGLETERRE (1573-1631)

PAR

MARY PATON RAMSAY, M. A.

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

OXFORD UNIVERSITY PRESS
LONDON EDINBURGH GLASGOW NEW-YORK
TORONTO MELBOURNE BOMBAY
HUMPHREY MILFORD

—

DEUXIÈME ÉDITION
1924

A Monsieur H. J. C. GRIERSON,

a Monsieur FRANÇOIS PICAVET,

et a mon père Sir W. M. RAMSAY.

AVANT-PROPOS A LA PREMIÈRE ÉDITION

En entreprenant cette étude de la pensée de John Donne notre but a été double. Tout d'abord quant au poète lui-même, nous avons voulu montrer la puissance de sa pensée philosophique, et prouver qu'un système très complet et un mysticisme profond se désignent même sous ses vers légers et satiriques, pour ceux qui connaissent l'ensemble de son œuvre. En ceci nous ne faisons que développer, en effet, les idées esquissées par M. Grierson dans son admirable édition des poèmes de Donne.

Mais il y a aussi un aspect plus large de la question. Ce penseur anglais qui vécut de 1573 à 1631 est essentiellement médiéval dans sa façon de concevoir l'univers, de même que par sa manière de formuler cette conception. Il expose un système mystique et chrétien qui est fortement plotinien, et son plotinisme lui vient des Pères de l'Eglise, tels que St. Augustin et St. Cyrille d'Alexandrie, par la voie de St. Thomas d'Aquin et ses devanciers — par tout le moyen âge enfin. L'on voit de nouveau l'impossibilité de limiter le terme « moyen âge » comme on a eu l'habitude de le faire. Les recherches de M. Picavet l'ont démontré. En même temps elles révèlent la part qui revient à Plotin dans la philosophie de l'Ecole, non moins que dans la pensée du XVII^e^ siècle. En Donne nous trouvons encore une preuve des thèses que M. Picavet a si amplement défendues.

Qu'il nous soit permis de parler ici de notre obligation envers le « Carnegie Trust for the Universities of Scotland ». C'est comme boursière de cette fondation que nous avons pu étudier pendant

quatre années à Paris, et mener à fin cette étude. Nous offrons en même temps nos très sincères remerciements à tous les amis qui nous ont aidée et encouragée au cours de ce travail. Ils ont été nombreux, et leur intérêt a rendu plus faciles des tâches parfois arides. Surtout qu'il nous soit permis de témoigner de notre reconnaissance envers M. François Picavet. Ses conseils précieux nous ont guidée continuellement dans cette étude. Plus précieuse encore pour l'avenir a été l'influence de son caractère et de son exemple. Heureux l'étudiant qui, comme nous l'avons fait, trouve chez son Maître la largeur d'esprit, la bienveillance inépuisable, et l'enthousiasme pour la Vérité qui rendent vénérable ce titre.

1916.

PRÉFACE A LA SECONDE ÉDITION

Depuis que ce volume a paru en 1917, *on a vu croître et s'étendre l'intérêt que les amateurs et les gens de lettres ont toujours conservé pour Donne. Des études et des ré-éditions ont paru en Grande-Bretagne, et en France, une fois connu, Donne par son curieux mélange de passion et d'intellectualisme, de réalisme et de mysticisme s'est créé des admirateurs dont le nombre va certainement s'augmenter. Déjà quelques vers de lui traduits par M. de Menasce ont paru dans une des revues françaises, et M. Auguste Morel, qui s'intéresse à nos « metaphysical poets » tant du* XIX^e^ *que du* XVII^e^ *siècle, et qui s'est déjà distingué comme le traducteur de Francis Thompson, prépare un volume important de traductions de Donne.*

En Allemagne aussi ce poète anglais a trouvé un commentateur dans ces dernières années.

1924.

BIBLIOGRAPHIE

BIOGRAPHIES, ENCYCLOPEDIES, ETC.

Allgemeine Deutsche Biographie. 56 vols. 1875-1912.

Bayle (Pierre). *Dictionnaire Historique et Critique,* édit. Beuchot. 16 vols. in-8°. Paris, 1820.

Biographie Nationale de la Belgique. 20 vols. 1866-1910. Bruxelles.

Catholic Encyclopædia. 15 vols. London, 1907.

Chevalier (Ulysse). *Répertoire des Sources Historiques du Moyen Age.* Paris, 1887-1904.

De Backer. *Bibliothèque des Ecrivains de la Compagnie de Jésus.*

Dictionary of National Biography. 72 vols. 1885-1912.

Encyclopædia Britannica. Cambridge, 1911. 11e édit.

Franck (A.). *Dictionnaire des Sciences Philosophiques.* Hachette. Paris, 1885.

Grande Encyclopédie. Société Anonyme de la Grande Encyclopédie.

Hirsch. *Biographisches Lexicon der hervorragenden Aertze aller Zeiten u. Völker.* 6 vols. Vienne, 1884-88.

Hurter (H.). *Nomenclator Literarius Theologiæ Catholicæ.*

Jöcher. *Allgemeines Gelehrten-Lexicon.* Leipsig, 1750.

Lichtenberger (F.). *Encyclopédie des Sciences Religieuses.* Paris, 1877-82.

Melton (W.T.). *The Rhetoric of J. Donne's Verse.* 1906.

Mazzuchelli. *Gli Scrittori d'Italia.* Brescia, 1763.

Michaud. *Biographie Universelle Ancienne et Moderne.* 45 vols. Paris, 1843.

Migne (J. P.). *Patrologia Latina, Patrologia Græco-Latina.* Paris.

Nouvelle Biographie Générale de Hoefer. 46 vols. 1855-66.

Wading (Lucas). *Scriptores Ordinis Minorum* Zedler, *Universal-Lexicon.* Leipsig et Halle, 1744.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

Alford. *Works of Donne, with Memoir of his Life.* (*Sermons, Devotions, Letters,* et quelques poèmes.) 6 vols. London, 1839.

Akonstein (Ph.). *John Donne als Dischtor.* 1921.

Aubertin. *Sénèque et St. Paul.* Paris, 1869.

Berthelot. *Les Origines de l'Alchemie,* 8°, 1885 ; *Introduction à l'Etude de la chimie des anciens et du Moyen Age.* 1889.

Boissier (Gaston). *La Fin du Paganisme.* Paris, 1891.

Bouché-Leclerq. *Histoire de la Divination dans l'Antiquité.* 4 vols. 1879.

Bouiller (Fr.). *Histoire de la Philosophie Cartésienne.* 2 vols. Paris, 1868.

Bouillet. *Les Ennéades de Plotin...* 3 vols. Paris, 1857-60.

Boutroux. *Etudes d'Histoire de la Philosophie.* Paris, 1897.

— *Pascal.* Paris.

— *Nouveaux Essais de Leibnitz, L. I., avec Introduction.* Paris.
Brucker. *Historia critica philosophiæ a mundi incunabulis ad nostram usque ætatem deduta,* 2e édit. 6 vols. 1766-67.
Bryce (Viscount). *Holy Roman Empire.* 20e édit. 1905.
Cambridge History of English Literature. (Ward et Waller.) Vols. II, III, IV.
Cambridge Modern History. Edit. Ward, etc. 1902. Vols. I, II.
Chaignet. *Histoire de la Psychologie chez les Grecs.* 5 vols. Paris, 1887-92.
Chaix. *Saint Sidoine Apollinaire et son Siècle.* 2 vols. Clermont-Ferrand, 1867-8.
Charles (E.). *Roger Bacon.* 1861.
Courthope (W. J.). *History of English Poetry.* 6 vols. London, 1895-1910. Vols. II, III.
Darboy (l'Abbé). *Saint Denys l'Aréopagite, Œuvres traduites du grec, précédées d'une introduction.* Paris, 1845.
Dejob. *L'influence du Concile de Trente sur la Litt. et les Beaux-arts chez les Peuples Catholiques.*
Delaunay. *Philon d'Alexandrie.* Paris, 1867.
— *Moines et Sibylles.* Paris, 1873.
Fitzmaurice-Kelly (J.). *History of Spanish Literature.* London, 1898.
— *Chapters on Spanish Literature.* 1908.
Gebhart. *Les Origines de la Renaissance en Italie ; L'Italie Mystique ; Moines et Papes.* Hachette, Paris.
Gosse. *Life ana Letters of John Donne.* 2 vols. London, 1899.
Gréard (M.). *Lettres complètes d'Abélard et d'Héloïse, avec traduction, précédée d'une étude philosophique et littéraire.* Paris.
Grierson. *The First Half of the XVII Century (Periods of European Literature Series).*
— *Poems of John Donne.* 2 vols. Oxford, 1912.
Grierson. *John Donne.* Cambridge Hist. of Engl. Literature. Vol. 4. 1909.
Grierson (ed.). *Metaphysical Lyrics, and Poems of 17th Century, Donne to Butler.* 1921.
Hallam. *Introduction to the Literature of Europe.* 4 vols. 8e édit. London, 1869.
Harnack (A.). *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 3e édit. Freiburg, 1894.
Hauréau. *Hist. de la Phil. Scolastique.* I. 1872 ; II, 2 vols. 1880.
Herford. *Literary Relations of England and Germany in the XVI century.* Cambridge, 1886.
Janet (Paul). *Histoire de la Science Politique.* 3e édit. 2 vols. Paris, 1887.
Jessop (Augustus), ed. *Donne's Essays in Divinity.* 1855.
Jourdain (C.). *La Philosophie de St. Thomas.* 2 vols. Paris, 1858.
Jourdain. *Sixtus Empiricus et la Scolastique.*
Karppe. *Etude sur les Origines et la Nature du Zohar. Précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale.* Paris, 1901.
Keynes (G.). *Bibliography of works of Dr. Donne.* Baskerville Club Publications. 1914.
Krakowski (Ed.). *Les Sources Médiévales de la Philosophie de Locke.* Paris, 1915.
Lanson. *Histoire de la Littérature Française.* Paris, 1896.
Melton (W. T.). *The Rhetoric of J. Donne's Verse.* 1906.
Munk (S.). *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe.* Paris, 1859 ; *Le Guide des Egarés de Maim nide,* I-III, Paris, 1856, 61, 66.
Orlandini. *Historia Societa s Jesu.* Anvers, 1620.
Ozanam (A. F.). *Dante et la Phil. catholique au XIIIe siècle.* Paris, 1845.
Pattison (Mark). *Isaac Casaubon,* édition revue par H. Nettleship. Londres, 1892.
Picavet (Fr.). *Esquisse d'une Histoire Générale et Comparée des Philosophies Médiévales.* 2e édit. Paris, 1907.
— *Essais sur l'Histoire Générale et Comparée des Philosophies Médiévales.* Paris, 1913.
— *Abélard et Alexandre de Halès.* Paris, 1896.
— *Roscelin Philosophe et Théologien.* Paris, 1896.
Probst. *Le Lullisme de R. de Sebonde.* Paris.
Rashdall (H.). *The Universities of Europe in the Middle Ages.* 1895.

Rémusat (Ch. de). *Abélard.* Paris, 1845.
— *La Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke.* 2 vols. Paris, 1875.
— *Lord Herbert de Cherbury,* 1874.
Renan (Ernest). *Averroès et l'Averroïsme.* Paris, 1852.
Rochemonteix. *Un Collège de Jésuites au XVII^e et XVIII^e siècles.* Le Mans, 1889.
Sabatier (P.). *St. François d'Assise.*
Sandys (J. E.). *History of Classical Scholarship.* Oxford, 1908.
Schulte (J. F. von). *Geschichte der Quellen u. Litteratur des Canonischen Rechts.* 3 vols. Stuttgart, 1875-80.
Schütz. *Thomas Lexicon,* 2^e édit. Paderborn, 1892.
Sampson (J.). *A Contemporary Lightupon Donne.* Essays of Engl. Ass.
Sparrow (J.) (ed).. *Devotions upon Emergent Occasions* by J. Donne, Cambridge, 1923.
Smith (L. Pearsall). *Donne's Sermons, selected passages, with an Essay.*
Sitwell (S.). *Dr.Donne and Gargantua,* London, 1922.
Symonds. *Shakespeare's Predecessors in the Drama.* 1884.
Taine (H.). *Histoire de la Littérature Anglaise,* 2^e édit. Paris, 1886.
— *Sa Vie et sa Correspondance.* 3 vols. Hachette. Paris, 1905.
Taunton. *The Jesuits in England,* 1588-1773. London, 1907.
Thérèse (Sainte). *Œuvres, traduction française.* 4 vols. édit. Migne. Paris, 1840-46.
Ueberweg (Friedr.). *Grundriss d. Geschichte d. Philosophie.* édit. Heinze. *Berlin,* 1894-97.
Ward. *English Dramatic Literature.* 1875.
Windstosser (Maria). *Etude sur la « Theologie Germanique » suivie d'une traduction française.* Paris, 1911.
Zanta. *Le Stoïcisme au XVI^e siècle.* Paris, 1914.

ŒUVRES DE DONNE

I. Pour les poèmes, l'édition de M. Grierson a donné enfin un texte authentique :
Donne Poetical Works, edited by Professor H. J. C. Grierson, from the early editions and many MSS. (Oxford : Clarendon Press, 1912. 2 vols.)
La première édition des poèmes parut en 1633. Elle fut suivie de plusieurs autres. Parmi les éditions plus modernes on peut citer :
The Complete Poems of John Donne, D.D., by the Rev. Alex. B. Grossart. *The Fuller Worthies Library, edit.* 1872-73.
The Poems of John Donne... with a Preface, Introduction, and Notes by Chas. Eliot Norton. The Grolier Club, New-York, 1895.
Poems of John Donne. Edited by E. K. Chamber, with an Introduction by G. Saintsbury. London and New-York, 1896.

II. Les traités en prose au nombre de trois n'ont jamais été réédités. Ce sont le *Biathanatos* (imprimé en 1657 seulement), le *Pseudo-Martyr* (110). le *Conclave d'Ignace* (latin et anglais, 1611).

III. *Essais de Théologie* (publiés en 1653 pour la première fois).
Essays in Theology by John Donne. Edited by Dr. Jessopp. London, 1855.

IV. Méditations religieuses sous le titre de *Devotions,* publiées en 1624. Les pièces ont été réimprimées par Alford dans son édition des œuvres de Donne en 1839.

V. *Les Sermons :* Quelques-uns parurent en brochure pendant la vie de Donne. Des éditions posthumes en folio parurent ensuite. En 1640 parut l'édition de *LXXX Sermons.*
En 1649 *XXVI Sermons.*
Ils ont été réédités depuis, *Works of John Donne,* by Henry Alford, London, 1839. 6 vols. Les sermons qui y sont imprimés sont au nombre de 158.

VI. Une collection posthume de Lettres parut en 1656 :

Letters to Certain Persons of Quality, dont l'éditeur fut le fils du poète. La collection ne comprend pas un certain nombre de lettres imprimées depuis par M. Gosse.

The Life and Letters of John Donne, by Ed. Gosse. London, 1899, 2 vols.

VII. *Paradoxes et Problèmes*, édités par le fils de Donne en 1633, réédités par Geoffrey Keynes, Londres, 1923.

VIII. *Invenilia*, London, 1633.

En outre, une vie de Donne par Isaac Walton, son fidèle ami, fut publiée en 1640, et l'édition posthume des poèmes de Donne 1633 contient des vers intéressants à sa mémoire écrits par des amis et des admirateurs du poète. Pour une biographie moderne voir la Bibliographie générale.

N. B. — Nous nous servons en général de l'édition d'Alford pour les *Sermons* et *Devotions*, bien qu'elle soit parfois fort inexacte comme texte. C'était la seule que nous avons pu avoir continuellement à côté de nous en travaillant à Paris, certaines fautes textuelles qui gâtent l'œuvre d'Alford ne changent rien aux doctrines générales de Donne.

PREMIERE PARTIE

CHAPITRE I

INTRODUCTION

Le nom de John Donne est à peu près connu de tous en Angleterre; on sait couramment qu'il fut un poète et un prédicateur fort en vogue auprès de ses contemporains. Ses œuvres cependant n'intéressent qu'un public restreint. Quelques enthousiastes l'exaltent comme poète. Ils éprouvent une vive admiration pour ce génie complexe, mélange de réalisme et de mysticisme, de passion et d'intellectualisme. Mais ils se contentent fort souvent de l'aimer avec enthousiasme, sans s'inquiéter de ce qu'il puisse être ignoré ou incompris par les profanes.

Quant à ses œuvres en prose, elles sont à peu près inconnues de nos jours. Sans leur lecture cependant, toute connaissance des poèmes reste fatalement bien incomplète. Quelques-unes ne sont, certes, que des écrits de controverse. C'est un genre qui n'a guère d'intérêt que pour l'historien. Mais même les beaux sermons ont été négligés. Et pourtant au point de vue du style, sans parler du contenu, ils méritent une place distinguée parmi les écrits de la période la plus belle qu'ait connue la prose anglaise. On s'intéresse difficilement aux prédicateurs d'autrefois, et la prose de cette époque de la littérature anglaise peut être goûtée dans bien des œuvres d'un intérêt plus vif pour les temps postérieurs. En somme, pour l'histoire de la pensée en Angleterre, on a trop eu l'habitude de négliger les écrivains de la première moitié du XVII[e] siècle, à l'exception de quelques hommes distingués, que l'on a voulu en général isoler du passé et même de leur milieu, pour signaler chez eux des idées nouvelles et modernes.

Les œuvres de Donne, tant en prose qu'en poésie, souffriront toujours peut-être de cet oubli. Elles sont, les unes comme les autres, d'un genre trop spécial et surtout d'un style trop particulier pour être entièrement appréciées par le public. Du point de vue historique et philosophique, qui seul nous occupe ici, les écrits de Donne offrent un vaste sujet de recherches. Ce sujet est, à vrai

dire, trop important pour qu'un seul ouvrage l'épuise. Pourta cette étude et les recherches qu'elle nécessite constituent un trav aussi profitable qu'intéressant. Quant à sa poésie considérée comm telle, nous n'en parlerons pas de peur de nous engager dans u appréciation littéraire au lieu de nous en tenir à une critique hist rique de la pensée de notre auteur. Nous en resterons au jugeme de Ben Jonson qui affirmait au poète écossais Drummond, q « Donne était le premier des poètes pour certaines choses » (1 Et cependant c'est ce même poète perspicace, ami personnel Donne, en même temps qu'admirateur de ses œuvres, qui disa que « Donne lui-même périrait faute d'être compris » (2).

Ses contemporains en général, au contraire, louaient surtou l'obscurité, l'ingéniosité de son œuvre poétique. Le hollandai Vondel ne lui donnait-il pas lui le titre du « Soleil obscur » (3). n'y avait que peu de gens qui, comme Jonson, comprissent combie ce titre est fragile pour conférer la gloire littéraire.

D'une façon générale, les historiens de la littérature anglais ne parlent pas beaucoup de la prose de Donne. Sa poésie, au co traire, a souvent été étudiée au point de vue littéraire. Peu d'hist riens de la littérature, si sommaire que soit leur travail, ont p passer sous silence ce poète que sa génération a tant admiré, qui a fondé une école poétique à laquelle se rattachent des écrivain de mérite. Le caractère général de cette école a été exposé avec u savoir profond par M. Courthope dans son *Histoire de la Poés Anglaise* (4). Dans un chapitre remarquable il nous montre les i fluences historiques, les courants sociaux et philosophiques, q expliquent le goût littéraire dont est née, pour ainsi dire, l'éco poétique de Donne. Mais on n'a pas encore étudié de très près en détail les sources philosophiques et historiques de cette poés « métaphysique » de Donne, dans le but de mieux comprendre et mentalité du poète lui-même, et celle de sa génération.

Parmi les récentes études sur Donne, M. Grierson dans l'i troduction à son édition des poèmes, a fait une critique pénétran de son œuvre poétique (5). Mais, comme il le dit lui-même, amateur de la littérature pure, il étudie le cadre historique seul ment afin de pouvoir le négliger, une fois mis à même de mieu comprendre ainsi la poésie. C'est lui pourtant qui jusqu'ici e allé le plus loin en ce sens. Des notes, à la fois historiques philosophiques sont ajoutées au texte des poèmes. Nous y trouvo des renvois intéressants à des doctrines médiévales ou autres, po

(1) *Works of Ben Jonson*, Edit. Cunningham, Vol. III, *Conversations.*
(2) *Ibid.*
(3) M. Grierson rappelle ces mots de Vondel,

« De Britse Donne
Die duistre zon. »

The First Half of the Seventeenth Century (*Periods of European Literature S ries*, London, 1897, p. 364).
(4) *Hist. of Engl. Poetry*, Vol. III.
(5) *Poems of Donne.* Ed. Prof. H. J. C. Grierson, Oxford, Clarendon Pre 2 vols., 1912, 8°.

aider à comprendre telle ou telle pensée obscure du poète, ou pour justifier certaines façons de lire ou de ponctuer le texte (1).

Ainsi il y a tout un travail qui reste à faire. Notre objet est d'étudier de près l'érudition de Donne, pour en chercher les sources philosophiques et historiques. Nous croyons y trouver des choses très intéressantes. En reconstruisant autant que possible sa pensée philosophique, ou plutôt théologique, nous espérons montrer, chez cet auteur du XVII^e^ siècle, l'influence très profonde du moyen âge. On se trouve en présence d'une mentalité et d'une conception de la vie toutes médiévales, chez un savant d'une érudition très étendue. Après avoir fait une telle étude on reviendra au poète avec un intérêt tout nouveau. On lira alors, avec une admiration plus justifiée sans doute, cette belle et curieuse œuvre poétique, dans laquelle le génie complexe de Donne a trouvé son expression.

Nous essayerons aussi de montrer la relation qu'il y a entre cette érudition et le caractère, le tempérament du poète ; puis les relations avec le milieu qui a pu produire ce poète et théologien. Tout individuelle que soit la mentalité de Donne, elle est néanmoins caractéristique de son temps. Donne peut être regardé d'un côté comme le produit des idées philosophiques et des forces historiques qui se faisaient sentir à la fin du XVI^e^ siècle et au commencement du XVII^e^. Mais d'un autre côté il n'y a pas eu de poète plus original. Il n'y a pas eu de poète dont l'œuvre soit plus spontanée. Les moyens littéraires dont il se sert peuvent nous paraître extraordinaires ; sa subtilité peut dérouter, ses hyperboles peuvent déplaire ; mais il n'est jamais purement conventionnel. L'artifice chez lui est l'expression naturelle d'un tempérament qui, comme il le dit lui-même, « aime à être subtil à se tourmenter » (2).

Les poèmes de Donne révèlent à tout moment la profondeur de ses connaissances dans le domaine de la métaphysique et dans celui des sciences telles que son époque les comprenait. En outre, dans ses lettres il parle quelquefois de ses lectures, ou bien il discute des questions métaphysiques. Dans ses œuvres en prose il indique en général les sources où il puise, les autorités auxquelles il en appelle. On peut donc, en étudiant ces ouvrages, reconstituer la liste des principaux auteurs qui lui étaient familiers, et arriver à savoir quels étaient ceux dont il faisait sa lecture préférée.

Pour les doctrines qui ont le plus intéressé Donne, nous indiquerons d'une façon générale les prédécesseurs dont il a subi l'influence. On remettra ainsi ses théories dans leur cadre historique.

Avant d'aborder la vie de Donne, il ne sera point inutile de jeter un coup d'œil sur la situation littéraire de l'Europe à son époque. En Angleterre, l'influence de la troisième ou de la grande Renaissance ne s'est fait sentir qu'assez tard. Quand Donne naquit, en 1573, la littérature anglaise la subissait pleinement. A ce sujet on a beaucoup écrit. L'influence de la Renaissance a été étudiée dans tous ses domaines, dans l'art et dans la littérature,

(1) Quelques phrases dans son *Commentaire* nous ont, en réalité, fourni d'une façon générale notre point de départ pour cette thèse. Cf. Vol. II, p. 5.

(2) Grierson, *Poems of Donne*, I, 60.

en philosophie comme dans les sciences. Elle a eu certes une importance capitale partout. Mais l'étude de la mentalité de Donne nous montre que si la Renaissance a stimulé la vie intellectuelle, elle n'a pourtant pas tout transformé. Il subsiste en Angleterre, à l'époque de Donne, une pensée philosophique, ou mieux théologique, et une érudition qui sont foncièrement médiévales.

En Angleterre, comme ailleurs, l'influence de la Renaissance s'est fait sentir d'abord dans les choses extérieures pour ainsi dire, dans la vie et dans les formes de l'art, avant de modifier la pensée elle-même. Les dramaturges occupent la place la plus importante dans la littérature anglaise du règne d'Elisabeth et de Jacques Ier. Et comme le drame s'occupe de la vie actuelle surtout, il subit de la façon la plus évidente cet éveil et cet élan de vie et de force que l'on reconnaît partout en Angleterre. Mais dans les poètes de l'école de Donne, comme chez bien des prosateurs de l'époque, la Renaissance est loin d'être l'influence essentielle. Celle de la Réforme, qui lui est intimement liée, explique en partie les tendances religieuses d'une bonne partie de cette littérature. Il n'en est pas moins certain qu'il faut tenir compte de l'élément médiéval chez Donne et chez bien de ses contemporains.

Rappelons tout d'abord la façon dont l'influence de la Renaissance s'est répandue. Au milieu du XVIe siècle l'Italie tenait encore la place la plus importante en littérature et en savoir parmi les pays civilisés. Elle devança tout autre pays, quoique la France la suivît de près. Mais déjà à la fin du siècle, l'Espagne et l'Angleterre la dépassent, par la beauté et l'abondance de leur œuvre littéraire. En France les principes de la Renaissance italienne s'accusent dès le milieu du XVIe siècle. Elle devançait d'une génération environ l'Angleterre, qui de toutes les nations occidentales était la dernière à recevoir l'inspiration partie de l'Italie. Mais pour l'étude qui nous occupe l'Espagne a un intérêt spécial, Donne ayant été particulièrement attiré par la littérature, tant théologique que poétique, de ce pays. En même temps la littérature espagnole de cette époque offre plus de ressemblances avec celle de l'Angleterre qu'avec aucune autre. En Espagne, comme en Angleterre, l'esprit « romantique » anime le drame et la poésie lyrique tous deux si florissants. D'autre part, l'élan mystique, qui trouve son expression la plus exaltée en prose avec sainte Thérèse (1), et aussi en vers avec Jean de la Croix (2), donne une puissance toute particulière à la pensée. Ce mysticisme a eu une influence profonde sur Donne, et surtout sur son disciple Crashaw. En même temps les historiens et les écrivains épistolaires font naître en Espagne un nouveau genre. Les théologiens et les philosophes d'un haut mérite abondent, dont les noms pour la plupart reviendront souvent sous la plume de Donne (3).

Quant aux sciences et à l'étude des humanités, déjà à l'époque de Donne la Hollande se distinguait parmi les nations. Vers la

(1) 1515-82.
(2) 1542-91.
(3) Cf. La IIe partie, ch. II. Liste d'auteurs cités par lui.

fin du XVI[e] siècle la France qui avait dépassé l'Italie par ses humanistes, cède à son tour la place à la protestante Hollande (1). Ce qui nous intéresse ici, ce sont les relations que Donne eut avec ce pays. Voyageant avec Lord Doncaster en 1519 il y fut très bien reçu, et prêcha devant le synode de Dort. Il rapporta en Angleterre une médaille qui lui fut offerte à cette occasion. Et le poète Huyghens (2), le père d'un fils encore plus connu, parle avec admiration de Donne. Huyghens, l'un des hommes les plus instruits de son temps, qui écrivait en français et en latin aussi bien qu'en hollandais, et qui traduisait de l'italien, de l'espagnol et de l'anglais, visita l'Angleterre à plusieurs reprises. Il y vint pour des missions diplomatiques, et comme il plut beaucoup au roi Jacques, il eut l'occasion de faire des connaissances parmi les gens de lettres qui s'attachèrent à la cour. Il traduisit en hollandais une vingtaine de chansons et d'élégies de Donne.

Tout ce développement européen produit son effet sur l'Angleterre. Ici, comme nous venons de le rappeler, l'influence de la Renaissance italienne s'est fait vraiment sentir d'une façon caractéristique dans la littérature de la dernière partie du XVI[e] siècle. Nous avons donc à nous rendre compte de la situation générale et du goût littéraire dans l'Angleterre à l'époque de Donne.

Quant on parle de cette période de la littérature anglaise, la pensée se porte inévitablement et tout de suite sur le drame romantique. Ce drame apparaît dans toute sa vigueur et dans tout son éclat poétique avec Marlowe (3) dont le *Tamburlaine* a été joué avant 1587. Il touche à son apogée avec Shakespeare (4). Ben Jonson (5), que sa génération a placé à côté, même au-dessus de Shakespeare, a mérité au moins une place qui n'est pas trop éloignée de celle de son ami, « le doux cygne de l'Avon, » qu'il a si justement apprécié. Les dramaturges qui les suivent sont nombreux. Mais la force créatrice et virile du drame inauguré par Marlowe s'affaiblit peu à peu après la seconde décade du XVII[e] siècle. Si le charme poétique et la facilité de la versification lui restent, le besoin de s'inspirer de crimes de plus en plus atroces, et l'exagération du pathétique et du sentimental, trahissent la dégénérescence. La liste de ces auteurs se termine avec le dernier des dramaturges de la souche de Shakespeare, James Shirley. Né en 1596, Shirley ne meurt qu'en 1666. Mais son œuvre dramatique est finie avant 1640. Nous dépassons pourtant ici les limites de notre étude, et Donne n'a rien eu à faire, d'ailleurs, avec l'art dramatique. Nous savons qu'il fut l'ami de Ben Jonson ; mais son talent n'était nullement dramatique. Rien dans son œuvre n'indi-

(1) L'esprit de libre recherche dans les humanités et dans les sciences s'accordait mal avec la renaissance de l'autorité ecclésiastique en France déjà avant 1600. La période des Estienne, des Scaliger, des Casaubon finit. Joseph Scaliger et Saumaise se retirent en Hollande pour enseigner et pour écrire. Casaubon s'installe en Angleterre. Cf. M. Pattison, *Isaac Casaubon,* pp. 450 *et seq.*

(2) 1596-1687.

(3) 1563-94.

(4) 1564-1616.

(5) 1573 ?-1637.

que un intérêt pour cette belle école poétique à laquelle appartient la plus grande partie de l'œuvre de son ami.

Laissons donc de côté le drame, pour étudier d'un peu plus près la poésie lyrique de cette période. Ici l'abondance et la richesse des œuvres ne sont pas moins grandes. C'est avec la publication en 1579, du *Calendrier du Berger* de Spenser qu'on a l'habitude de faire commencer la poésie dite « Elisabéthaine ». L'élan poétique donné par la Renaissance se fait sentir dans toute sa force. M. Grierson parle de la poésie lyrique de la Renaissance comme d'un « produit exquis, dont la croissance a été stimulée par l'Italie mais dont les racines, dans tous les pays au nord des Alpes, ont percé plus profondément dans le terrain salubre du chant populaire » (1). Cette poésie fleurit en Angleterre, « dans toute sa splendeur et dans tout son parfum » (2), dans la première moitié du XVII^e^ siècle, et se retrouve encore chez Herrick et dans les premières pièces de Milton.

Les genres poétiques qui de développent en Angleterre sous cette influence sont nombreux. Tout d'abord, le style devient plus riche, plus coloré. La mythologie classique est très goûtée; des conventions littéraires s'établissent. C'est surtout l'amour que l'on exalte, et avec une facilité poétique qui se retrouve chez tous. A côté des conventions chevaleresques et des beautés délicates de l'école de Pétrarque, l'on voit se dessiner une poésie toute païenne de sentiment. Au lieu d'exalter la dévotion et la fidélité chevaleresques, elle chante l'amour à la façon des Catulle et des Anacréon, en s'inspirant le plus souvent du style poétique d'Ovide. L'amour terrestre s'oppose aux pâles beautés intellectuelles et mystiques. Les plaisirs des sens sont franchement vantés et le poète embellit son langage de tous les ornements dont il dispose. A cette école appartient le *Héro et Léandre* de Marlowe, et les premiers essais poétiques de Shakespeare. L'œuvre de Spenser lui doit beaucoup, et le jeune Donne s'en fit le disciple dans ses *Elégies*, pièces d'une tournure individuelle qui fait déjà pressentir un talent tout particulier. Mais ce qui est surtout remarquable chez Donne, c'est que cette influence de la Renaissance se constate tout au commencement de son œuvre, tandis que les traits médiévaux deviennent de plus en plus marqués chez lui. Il subit l'influence italienne en même temps d'une façon particulière. Il adopte un ton satirique voire même sardonique. Aussi ses *Satires* et *Elégies* sont-elles parmi ses toutes premières compositions.

Le genre satirique, à l'époque où Donne était encore adolescent prit une nouvelle vie sur l'influence classique (3). Le moyen âge a bien eu sa satire à lui. Elle se servait surtout de l'allégorie, et les sujets dont elle s'inspire étaient assez limités. Elle s'attaquait, d'une façon générale, aux femmes ou aux religieux. C'est encore de la forme médiévale que Spenser se sert, quoique chez lui la

(1) Grierson, *First Half of the XVII Century*, p. 362.
(2) *Ibid.*
(3) Cf. Courthope, *Hist. of. Engl. Poetry*, Vols. II et III. E. Gosse, *Life and Letters of Donne*, Vol. I.

nouvelle conception satirique commence à poindre (1). Or, la vraie satire de mœurs, la critique des faiblesses et des vices du temps par un poète moraliste, apparaît en Angleterre vers ce moment. Donne sera un des premiers — sinon le premier — à s'y essayer (2). Depuis peu de temps le monde littéraire de l'Europe commençait à s'intéresser beaucoup à la satire classique. Les humanistes de la Renaissance avaient fréquemment traduit, commenté et loué les satires des anciens. M. Gosse rappelle (3) que c'est dans les dernières années du XVI^e^ siècle que les études de Casaubon sur Perse attiraient l'attention du monde littéraire et érudit. La force, la passion, la virilité de Juvénal et de Perse exerçaient une puissante attraction sur les esprits ardents tels que Donne (4). Leurs doctrines stoïciennes plaisaient fort. La morale stoïcienne, qui s'accorde facilement par certains côtés avec celle du Christianisme, avait été connue et appréciée par le moyen âge dans les écrits de Cicéron, de Sénèque et d'autres. Avec la Renaissance, les écrits de Juste-Lipse surtout donnaient une connaissance plus étendue de cette philosophie noble et austère (5). Pour la poésie, cette conception se formait, qu'un style obscur, rude et sans prétention à l'élégance ou à la mélodie était le seul qui convînt à la satire. A cette conception les jeunes satiriques anglais s'efforçaient de se conformer, Donne tout comme les autres. C'est dans la satire qu'il s'est essayé tout d'abord. Il s'est senti attiré sans doute par ce qu'il y avait de nouveau, de viril, dans cette révolte contre les conventions, contre ce style fade que trop de poètes pratiquaient alors, et qui n'a jamais eu d'attraits pour lui, même dans ses chants d'amour.

De même, sous l'influence des classiques, et surtout de Martial, on cultivait l'épigramme ; Donne y eut un grand succès. Ses amis et contemporains le louèrent hautement, bien que pour nous, modernes, ces pièces soient crues, brutales, parfois obscènes. Cependant, selon l'opinion du poète Drummond, Donne était capable « d'être le meilleur épigrammatiste de l'Angleterre » (6).

Enfin, la forme pastorale était alors fréquemment employée, surtout par les poètes de l'école de Spenser. Donne ne s'en occupe presque pas. Il n'a écrit qu'un *Epithalame* dans le genre spensérien, pour le mariage de son protecteur Lord Rochester en 1612. Cette poésie artificielle, presque inévitablement un peu froide, ne plaisait ni à son

(1) Cf. *Mother Hubbard's Tale.*
(2) 1593-97.
(3) *Life and Letters of Donne,* I, i.
(4) La même force et vigueur caractérisent aussi les satiriques contemporains de Donne, Hall et Marston.
(5) Cf. M^lle^ Zanta, *Le Stoïcisme au XVI^e^ siècle.* Paris, 1914.
(6) Voici au long le jugement de Drummond : « Donne, amongst the Anacreontic lyrics is second to none, and far from all second ; but as Anacreon doth not approach Callimachus though he excels in his own kind, nor Horace nor Virgil, no more can I be brought to think him to excel either Alexander's or Sidney's verses. ...I think, if he would he might easily be the best Epigrammatist we have found in England, of which I have not yet seen any come near the ancients. Compare the song *Marry and Love thy Flavia* with Tasso's stanzas about beauty. One shall hardly know which hath the best. » — *Conversations.*

goût intellectuel, ni au tempérament impatient et bouillant qui l caractérise dans ses années de jeunesse.

Telle était la poésie anglaise à l'époque de Donne. Quant à l prose, elle s'est développée après la poésie. Mais le règne d'Elisa beth, et surtout celui de Jacques Ier ont eu une prose qui est auss belle en son genre que la poésie de la même époque. L'évolutio mélodieuse des longues phrases de Richard Hooker indique déjà e 1599 (1) la majesté que cette prose peut atteindre. D'un autre côté le style poli, aigu, décisif des *Essais* de Bacon montre la perfectio possible dans une autre direction. La belle prose de Donne appar tient à la première école. Des modulations caractéristiques, une sim plicité directe et pleine de force, le choix surtout des métaphores e des comparaisons, parlent des talents qui lui donnent droit au titr de chef de « l'école métaphysique » de la poésie anglaise.

C'est la cour qui est le centre de la vie littéraire de cette période L'influence de celle de la reine Elisabeth, puis de celle de Jacques Ier est capitale dans la formation du goût littéraire. Rien de plus diffé rent d'ailleurs que l'esprit de ces deux cours. Les traits saillants d celle d'Elisabeth sont surtout le goût du faste et du spectacle, et l culte, on peut le dire, de la Reine. On sait le rôle que ces deux élé ments ont joué dans la poésie de Spenser, le poète par excellence de la cour. Leur influence se signale dans l'œuvre de Shakespeare et des dramaturges. Le ton général de la poésie anglaise a été vive ment coloré par cette recherche du somptueux. Ce goût était du reste un des traits caractéristiques de la Renaissance. On le retrouv partout où s'est fait sentir cette influence venue de l'Italie du XVIe siècle, païenne et adoratrice du beau. Le culte voué à la Reine favorisait en Angleterre le développement des conventions chevaleresques des poètes de l'école de Pétrarque (2).

Ce culte, bien qu'en partie factice, comportait néanmoins un élément de sincérité. Il venait chez certains hommes autant du cœur que des lèvres. La Reine personnifiait bien les aspirations du peuple, et le patriotisme d'un pays qui alors surtout se sentait animé de forces vitales. La jeunesse dorée de la cour trouvait facile et profitable de flatter la vanité de cette femme, chez laquelle tant de faiblesses se mêlaient à un esprit si puissant. Mais parmi le peuple on trouvait un idéalisme plus vrai, un dévouement encore plus intense. Le jeune Walter Raleigh jette dans la boue devant sa royale maîtresse son beau manteau de velours : c'est le type du dévouement chevaleresque envers une reine impérieuse et superbe. Mais à côté de lui on doit placer le représentant d'une classe inférieure, un pauvre diable d'imprimeur, dont l'histoire a conservé aussi le souvenir. Un jugement l'ayant condamné à avoir la main droite coupée pour avoir imprimé une brochure qui déplut, il lève son bras gauche pour ôter son chapeau en criant « Vive la Reine ! ». Les souverains de la maison des Tudors surent, avec une habileté merveilleuse, régner en monarques absolus, tout en conservant intact un semblant de

(1) L'année où parut son livre *Laws of Eccles. Polity.*
(2) Chez Sir Philippe Sidney, Spenser, et leurs successeurs.

pouvoir constitutionnel qui donnait satisfaction à un peuple épris de liberté.

La cour de Jacques Ier avait un autre caractère. Le plaisir que prenait au théâtre la reine Anne de Danemark entretenait en quelque sorte le goût du spectacle, et les pièces les plus belles de Shakespeare, de Jonson, de Beaumont et Fletcher, appartiennent à cette période. Jacques lui-même s'intéressait au théâtre. Mais son érudition, son pédantisme, l'intérêt caractéristique qu'en Ecossais il portait aux questions théologiques, changèrent l'atmosphère intellectuelle de la cour. Des controverses, moitié théologiques, moitié politiques, remplissaient son règne. Les savants et les fanatiques pullulaient autour d'un monarque dont la première éducation, comme roi d'Ecosse, avait été confiée à l'austère et savant George Buchanan (1).

Par son goût naturel, et par son éducation, Jacques devait aimer à sa manière l'étude et l'intelligence. Aussi voit-on sous son règne bien des gens auxquels les études et l'enseignement dans les universités ouvrent la carrière d'état. Sir Thomas Wilson (2), le conservateur des Archives, Sir Thomas Smith (3), le Maître des Requêtes, et Sir Ralph Winwood (4), étaient tous des savants et des « Fellows » des Universités d'Oxford ou de Cambridge. Sir Thomas Bodley, négociateur et diplomate, s'était distingué comme professeur à Oxford, où la bibliothèque qui a reçu son nom témoigne encore aujourd'hui de son intérêt pour les études. Citons encore le nom de Sir Henry Wotton (5), duquel nous aurons souvent à parler dans le cours de cet ouvrage. Savant et poète, il fut ambassadeur en Italie, et remplit avec distinction plusieurs autres fonctions diplomatiques. Il fut pendant de longues années le fidèle ami de Donne, qui lui adressa des poèmes et des lettres fort intéressants.

Or, notre étude porte sur la vie d'un poète qui, né en 1574, ne meurt qu'en 1631. Cette vie embrasse ainsi la grande période, si riche en œuvres littéraires, d'Elisabeth et de Jacques Ier, la plus

(1) George Buchanan, 1506-1582, fit son éducation en bonne partie en France, et enseigna aussi pendant quelques années à Paris à partir de 1529. C'est là qu'il se convertit au protestantisme, et ses premiers ouvrages furent des satires latines dirigées contre la vie monastique. Il fit aussi deux drames religieux, *Jepthes* et *Baptiste*, et des traductions de *Médée* et d'*Alceste*. De 1544 à 1547 il fut régent du Collège du Cardinal le Moine à Paris, puis professeur à Coïmbra. Persécuté en Portugal par l'Inquisition, il revint à Paris, puis il alla en Ecosse. Là il fut l'ami du Régent Moray (1533-1570) et après la mort de ce dernier, il devint précepteur du jeune Roi Jacques VI, plus tard Jacques Ier de Grande-Bretagne. C'est lui qui inspira à ce dernier ses goûts pour les études. Il occupa aussi des fonctions d'Etat importantes. Ses deux ouvrages les plus célèbres sont le Traité *De Jure Regni apud Scotos* (1579) en son histoire d'Ecosse, *Rerum Scotiarum Historia* (1582). Dans le premier il pose en principe que tout pouvoir dérive du peuple, et que la résistance aux tyrans est justifiée. Ses traductions des Psaumes et des tragédies grecques montrent un talent poétique qui n'est pas à mépriser. Sa réputation de savant fut grande ; il écrivait le latin comme sa langue maternelle, avec une facilité et une élégance qu'aucun auteur moderne n'a surpassées.

(2) 1560 ?-1629. Keeper of the Records.

(3) 1566 ?-1607.

(4) 1563-1617.

(5) 1568-1639.

belle période, à vrai dire, de la littérature anglaise. Le commencement du XVII[e] siècle est d'ailleurs une époque des plus intéressantes dans l'histoire de la pensée et de la civilisation. C'est une période que les historiens de tout genre sont d'accord à considérer comme capitale pour la formation des temps modernes. Qu'ils s'occupent de l'histoire sociale, de la pensée philosophique, ou de la littérature pure, ils en reconnaissent tous l'importance. C'est du XVII[e] siècle que date l'histoire de la pensée moderne. L'esprit humain s'est pour ainsi dire retrempé à de nouvelles sources de vie, et les idées qui apparaissent, si elles ne sont pas nouvelles, prennent souvent une forme neuve.

On a parfois voulu creuser à tout prix un abîme entre le XVII[e] siècle et l'époque dite médiévale. Trop d'historiens ont considéré comme aride et obscure toute la période antérieure à la troisième et grande Renaissance (1). Ils ont voulu séparer de l'âge postérieur les générations qui suivirent ce beau renouvellement. La Renaissance des lettres classiques aurait pour eux coupé court à un système de pensée vieilli et vide. Mais de nos jours on commence à rendre justice au moyen âge et à ses conceptions philosophiques. On comprend que ce n'est point une période stérile dans l'histoire de la pensée. Et nous croyons trouver en Donne une preuve qui n'est nullement à dédaigner de la continuité du développement de l'esprit humain. Tout enfant de la Renaissance qu'il soit par certains côtés de sa nature complexe et intéressante, le fonds de sa pensée n'est guère autre que celui de ses prédécesseurs du moyen âge. Le caractère général de son esprit, la marche de ses idées, le système qui les dirige, lui ont valu parfois d'être considéré comme le « dernier des médiévaux ». Pour nous, ce n'est pas assez dire. Il conserve l'esprit du moyen âge à un point qui permet de constater que sa génération doit encore ses pensées les plus profondes à l'époque antérieure.

Trois nouvelles influences se distinguent alors. Elles contribuent à remanier pour ainsi dire le fonds que fournit la civilisation médiévale (2). Ce sont : 1° l'influence de la Renaissance des lettres classiques ; 2° l'influence de la Réforme ; et 3° l'influence de la Contre Réforme. Mais tout en reconnaissant leur importance propre, il ne faut point oublier la valeur du patrimoine que le moyen âge a légué à ses successeurs. Sous ces influences disparates, l'esprit critique et « rationaliste » se forme. Il fait son apparition sous des aspects bien différents.

Ce nouvel esprit s'accuse dans la littérature anglaise pendant la seconde moitié du XVII[e] siècle seulement. Si l'on veut voir dans ce siècle une période de désagrégation il ne faut pas la placer trop tôt.

(1) Il ne faut pas oublier qu'il y a eu trois Renaissances, celle de Charlemagne, avec Alcuin et Jean Scot Erigène, et la belle Renaissance philosophique du XIII[e] siècle, dont St. Thomas d'Aquin n'est qu'un représentant, avant celle que nous avons l'habitude de désigner sous ce nom. Cf. M. Picavet, *Esquisse*, et *Cours de* 1914-15.

(2) Nous entendons par ce terme général les seize premiers siècles à peu près de notre ère. M. Picavet résume ainsi la question : La civilisation médiévale part donc du I[er] siècle de l'ère chrétienne. Elle finit, ou plutôt elle laisse une place de plus en plus grande à la civilisation moderne, au XVII[e] siècle. Cf. *Esquisse*, ch. II.

Le développement des sciences physiques a certes apporté des modifications profondes dans les conceptions philosophiques. Ces changements ont exercé sur la pensée anglaise une certaine influence et préparé le scepticisme, mais il faut nous garder de l'exagérer ou de le chercher avant son apparition. Nous n'avons pas besoin de rappeler ici la ligne de penseurs puissants de l'école néo-platonicienne qui mène à Berkeley, ni de nous arrêter sur le christianisme très ferme de Locke, de Newton et d'autres. Nos remarques sont limitées à la littérature, mais nous croyons pouvoir affirmer qu'il ne faut pas parler de l'esprit sceptique dans la première partie du siècle. L'esprit de critique sceptique ne fit vraiment son apparition en Angleterre qu'avec Hobbes.

Nous avons à nous occuper ici non pas d'une époque de révolution mais d'une période de développement. La continuité de la pensée philosophique depuis le moyen âge jusqu'aux temps modernes a été montrée par M. François Picavet dans deux récents volumes (1). D'un autre côté M. Courthope, en étudiant « le conflit intellectuel du XVII^e siècle' », dans son *Histoire de la Poésie Anglaise,* montre bien, lui aussi, le lien qui rattache l'époque de Donne à la période médiévale. Mais il tend à accepter une vue de l'histoire de la philosophie qui fait trop peu cas de cette continuité de la pensée sur laquelle M. Picavet a surtout insisté depuis (2). Il méconnaît aussi le caractère profondément religieux de l'époque de Donne, et du poète lui-même (3).

M. Courthope constate toutefois le caractère médiéval de Donne. Et il nous montre le rapport intime qu'il y a entre la méthode du moyen âge d'une part, avec les règles qu'elle imposait à l'activité de la raison humaine, et d'autre part les conventions et le goût littéraire qui se manifestent et se développent depuis le XIII^e siècle jusqu'au XVII^e. C'est en ce rapport qu'il faut chercher en grande partie les sources des artifices poétiques qui frappent chez ces poètes de la fin du XVI^e et du commencement du XVII^e siècle. Les conventions de l'âge postérieur ne sont que le développement des pratiques littéraires du XIII^e et du XIV^e siècle. Mais ce n'est pas seulement des cadres de la pensée que l'on hérita. La pensée aussi s'est transmise.

Un poème intéressant d'un contemporain de Donne, nous offre quatre vers qui s'appliquent fort bien à la méthode poétique autant que philosophique de Donne. C'est le *Nosce Teipsum* ou l'*Etude sur l'Ame humaine,* de Sir John Davies (4). Nous y trouvons exposé un système philosophique très semblable à celui de Donne, et foncière-

(1) *L'esquisse d'une Histoire générale et comparée des Philos. médiévales.* Paris, Alcan, 1907 (seconde édit.), et *Essais sur l'Histoire générale et comparée des Philos. et Théologies médiévales.* Paris, Alcan, 1913.

(2) Le tome III de son *Histoire de la Poésie Anglaise,* dont il est question ici, parut déjà en 1903.

(3) M. Grierson, quoique ses livres s'occupent surtout de la littérature pure, reconnaît bien le caractère foncièrement religieux et médiéval de cette époque et de Donne, surtout dans sa récente étude sur ce poète. Cf. *Poms of Donne* et *First Half of XVII Century (Periods of European Literature),* 1906. London.

(4) Sir John Davies, 1569-1626, penseur, poète et homme d'Etat sous Elisabeth et sous Jacques I.

ment néo-platonicien. Les vers auxquels nous faisions allusion sor
les suivants : « L'esprit, cherchant la vérité, monte de cause en caus
et ne se repose pas tant qu'il n'a pas atteint la première. La volonté
cherchant le bien, trouve maintes fins en route, mais ne s'arrêt
jamais tant qu'elle n'arrive pas à la dernière » (1).

Les historiens de la littérature sont d'accord sur le caractèr
spécial de la première partie du XVII[e] siècle en Angleterre. C'es
l'esprit en poésie, le *poetical wit,* que cet âge a avant tout recherch
et admiré. Et cet *esprit,* ce *wit* se retrouve sous des formes diffé
rentes, mais connexes, dans toute sa poésie. Etonner, surprendre
saisir, c'est là son but spécial. Mais il ne faut pas penser que cett
recherche de l'ingénieux donne toujours un caractère de légèreté
à l'œuvre littéraire. Au contraire, elle s'accorde à merveille ave
études étendues et un savoir profond. Ce mot de *wit* s'emploie pou
désigner des écrivains dont l'intelligence est très éveillée et la scienc
très grande. Le mot s'emploie à vrai dire pour traduire la subtilit
que le moyen âge admirait chez un docteur comme Duns Scot
Richard Hooker parle de ce dernier, que le moyen âge appelait l
Doctor Subtiles comme « le docteur de l'Ecole qui a le plus d'esprit »
(*the wittiest of the School divines*) (2), et Donne désigne le philo
sophe kabbalistique Franciscus Georgius Venetus (3) par ces mots
« cet homme d'esprit transcendant », *that transcendent wit.* Ce
deux citations rendent le mieux, pour celui qui songe aux œuvre
de Duns Scot ou de Franciscus Georgius (ou Zorgi), le sens spécia
de subtilité qui s'attache à ce mot de *wit.*

Donne a de l'esprit ; c'est la qualité que son époque lui a de pré
férence reconnue. C'est ce genre *d'esprit* que le Dr. Johnson définit
ainsi : (4) « *L'esprit* quand il est séparé de l'effet qu'il produit sur
celui qui écoute, peut être considéré au point de vue plus rigoureux
et philosophique, comme une espèce de *discordia concors*, une com
binaison d'images dissemblables, ou la découverte de ressemblances
occultes dans des choses qui paraissent disparates ».

Cette définition est citée par M. Courthope, dans un chapitre sur
la nature et l'origine de « l'esprit » poétique (5). Il note, d'après
bon nombre d'autres critiques auxquels il renvoie le lecteur (6), le
caractère européen de cette recherche de « l'esprit ». Ce n'est pas
à un seul et même moment que ce goût fait son apparition dans les
différents pays. Ses manifestations sont pourtant d'une seule et
même essence.

(1) Sect. XXX. « The Soul » : —
Wit, seeking truth, from cause to cause ascends,
And never rests, till it the first attain ;
Will, seeking good, finds many middle ends,
But never stops, till it the last do gain.
(2) *Laws of Eccles. Polity,* I, XI.
(3) Cf. II[e] Partie, ch. II.
(4) *Lives of the Poets : Cowley.*
(5) *Hist. of Engl. Poetry,* Vol. III.
(6) Ce sont : Garnett, *Hist. of Italian Lit.* Lanson *Hist. de la litt. franç.* Settembrini, *Lezioni di Litter. Ital.*

Où faut-il donc placer les causes de ce goût ? « Nous avons à rendre compte d'abord de l'identité essentielle de « l'esprit » qui commence à être en vogue dans presque tous les pays de l'Europe vers le moment du Concile de Trente », dit M. Courthope. « Puis, de la grande variété des formes sous lesquelles il s'est présenté dans les différents pays ». Ce critique trouve « les causes générales de ces phénomènes dans la décadence de la philosophie scolastique et du système féodal, qui s'est fait sentir dans l'Europe entière, et dans la renaissance, en même temps, de l'idéal civil et politique (*civil standards*) de l'antiquité ». Ces influences, ces forces si divergentes se trouvent en face les unes des autres. Et M. Courthope voit, dans le conflit qui en résulte, une explication suffisante de cette *discordia concors* que Johnson dit être l'essence même de « l'esprit ».

« Une analyse plus approfondie », ajoute-t-il, « nous permettra de voir que c'est à la même cause que sont dus les traits généralement reconnus comme les caractères marquants de « l'esprit ». 1° Les paradoxes ; 2° les hyperboles ; 3° l'excès de figures métaphoriques. Toutes ces qualités qui ont fleuri d'une vie exubérante dans la poésie du XVII^e^ siècle, se montrent en germe dans la poésie du XIV^e^. Il nous est donc permis d'en conclure, qu'elles appartiennent à un seul et même système de pensée, et qu'elles ont prévalu dans l'âge postérieur comme la floraison qui fait présager la décadence ».

Ajoutons seulement que la décadence ne se trahit guère chez Donne. Si quelque chose manque à son œuvre pour la compléter, c'est dû, semble-t-il, plutôt à son tempérament personnel qu'à une défaillance dans sa conception philosophique.

Au commencement du XVII^e^ siècle, ce goût de « l'esprit » domine dans la poésie anglaise. Il s'exprime de différentes façons, en affectant un langage dont les termes sont empruntés à des sources diverses. Ces différences sont dues en partie aux exigences du sujet que le poète s'occupe de mettre en vers. C'est Dryden (1) qui a d'abord décerné le titre de métaphysique à l'école poétique qui a Donne pour chef. Celui-ci est aussi le poète métaphysicien par excellence, non pas qu'il ait poussé le plus loin possible la recherche ingénieuse des analogies métaphysiques ; d'autres l'ont parfois dépassé dans ce sens. Mais chez lui l'émotion s'exprime spontanément en termes métaphysiques. Ce qui plus tard deviendra simplement une convention littéraire est chez lui l'expression spontanée de son génie particulier. Chez lui l'émotion stimule la raison discursive et s'en sert, au lieu de s'affranchir de ses méthodes. Ses successeurs rechercheront « l'esprit » pour l'esprit. C'est pour elle-même qu'ils aiment l'ingéniosité ; c'est là une mode qui s'impose. Chez Donne, au contraire, plus il est ému et inspiré, plus la raison travaille librement et avec une rapidité extraordinaire. Voilà pourquoi les sentiments et l'émotion du poète s'expriment dans ces rapprochements qu'il affectionne, dans ces métaphores étranges qui déroutent, même qui

(1) *Essay on Satire*, 1693. Dryden adopte un adjectif employé par l'Italien Testi (1593-1646), à propos de l'école de Marino (Grierson, II, p. 1).

choquent le lecteur habitué à l'idée que le poète s'exprime autrement, qu'il s'adresse à l'imagination et fait appel au sens du bea

Ainsi nous considérerons Donne comme poète *métaphysicie* c'est-à-dire, qui cherche son inspiration dans l'érudition et dans philosophie de son époque (1). Les deux grands exemples de genre, Lucrèce et Dante, appartiennent, à vrai dire, à un ord poétique plus élevé que celui de Donne. Ils exposent une philos phie reçue par chacun d'eux de ses prédécesseurs. Dante en part culier accepte un système philosophique qui embrasse le mon matériel et le monde intelligible, système élaboré et synthétisé p un génie philosophique de premier ordre. Cette philosophie ava puisé à presque toutes les sources de l'antiquité païenne, et de pensée chrétienne. Le christianisme du monde latin, à partir saint Augustin, a su tirer parti du système dans lequel Plotin ava utilisé l'ensemble des doctrines antiques, platoniciennes, péripatét ciennes et stoïciennes (2). Des idées des philosophes juifs et arabe de l'Occident s'y étaient infiltrées. Et une philosophie chrétienn ainsi constituée s'est transmise à travers tout le moyen âge par un série de grands penseurs très divers de tempérament, Erigène saint Anselme, Abélard, saint Bernard, jusqu'au XIII^e^ siècle. Elle été finalement coordonnée par le génie de saint Thomas d'Aquin C'est ainsi qu'elle est arrivée à Dante.

Lucrèce s'était donné pour tâche d'exposer le système philoso phique d'Epicure, qu'il mettait au rang des dieux ; nous n'avon pas d'ailleurs à nous étendre sur lui. Dante agit un peu autrement et c'est avec Dante que Donne a le plus de ressemblances, grâc probablement au système identique de philosophie qui leur est com mun. Ce système de Dante et de Donne prêta un caractère spécial leur poésie. Il convenait merveilleusement à l'usage auquel Dant surtout l'employa. Ou plutôt c'est de la conception philosophiqu qu'est née nécessairement cette poésie « métaphysique ».

Pour cette philosophie, le monde de la nature matérielle n'es point séparé du monde métaphysique. Il n'est que le symbole, l copie d'un autre monde, d'un monde intelligible. Les idées, les for mes exemplaires (3) existent éternellement au sein de l'Etre Su prême et par lequel tout a été créé, vers lequel tout se meut (4). C monde et les choses temporelles jouissent en quelque sorte d'un autre existence, que la raison peut comprendre, car celle-ci appar tient à cet autre monde intelligible et éternel, quoiqu'elle agiss dans le monde temporel.

Le système philosophique du moyen âge est merveilleusemen complet et comprend tout l'univers, temporel et éternel, s'étendan de la matière première et des formes les plus infimes de l'existence jusqu'à Dieu le Créateur. De là vient ce lien intime qui unit toute les choses de ce monde entre elles et qui les relie aux idées. Et le émotions, les pensées humaines nées du contact des sens avec le

(1) Voir M. Grierson, *Poems of Donne*, II, p. 1.
(2) Voir M. Picavet, *Ouvrages cités* et *Roccliu*.
(3) Cf. de même la III^e^ partie de cette étude, ch. I.
(4) Cf. St. Thomas, *Summa*, I^a^. Dante, *Paradiso*.

phénomènes se traduisent donc tout de suite dans le langage métaphysique de l'intellect.

Et l'expression en est d'autant plus parfaite et plus poétique que le penseur participe davantage à une vie intelligible plus intense.

Celui dont la puissance est assez grande pour qu'il ait une vue synthétique de l'Univers est le poète métaphysicien parfait, à condition, évidemment, que chez lui, comme chez Dante, la beauté de l'expression soit égale à l'harmonie de la conception.

Or, la ressemblance de point de vue entre Dante et Donne peut être illustrée par une citation des sermons de celui-ci. Dans le paragraphe suivant, pris dans un sermon de l'an 1624, nous voyons comment à la façon de Dante, il se sert de l'univers sensible comme symbole de l'univers intelligible.

« Car pour les choses créées, nous avons des instruments qui servent à les mesurer. Nous connaissons l'étendue d'un méridien et la profondeur d'un diamètre de la terre; il en est de même jusqu'à la sphère la plus élevée des cieux. Mais lorsque nous arrivons au trône de Dieu lui-même, au cercle des saints et des anges qui voient sa face, et des vertus et des puissances qui en découlent, nous n'avons point de balance dans laquelle nous puissions les évaluer, ni d'instrument propre à les mesurer. Nous n'avons pas même des cœurs pour les comprendre. Pour les choses temporelles, nous savons quel est le plus haut degré de la possession auquel l'homme puisse arriver, car nous connaissons le monde entier. Mais quant à la miséricorde de Dieu, à ses grâces spirituelles, comme la langue dont Dieu s'est servi, l'hébreu, n'a pas de superlatif, ainsi pour ce que Dieu a promis, pour ce qu'il a dit, il n'y a point de superlatif non plus. Il ne nous montre pas une miséricorde que l'on puisse appeler sa plus grande miséricorde, car sa miséricorde ne touche jamais à son terme. Tout ce qu'il a fait pour ton âme, ou pour l'âme d'un autre, en venant s'y installer, il peut encore le dépasser. Lui seul peut élever une tour dont le sommet touche au ciel. La base des bâtiments les plus grands n'est que la terre. Mais quand même tu ne serais qu'un tabernacle terrestre, Dieu t'élèvera pierre par pierre jusqu'à ce que tu sois une maison spirituelle. Et après un étage qui tient de la création, et un autre de la vocation, et encore un autre de la sanctification, Dieu t'élèvera jusqu'à ce que tu te rencontres toi-même au sein de ton Dieu, d'où tu es d'abord sorti, dans une élection éternelle, Dieu est lui-même un cercle, et il fera de toi un autre cercle. Ne travaille donc pas à réaliser la quadrature d'un seul de ces cercles, à donner des angles et des coins à ce qui est égal en soi. Ne tombe pas en des craintes sombres et tristes à propos de Dieu, ou sur ton compte, croyant que Dieu ne peut donner, ou que tu ne peux recevoir, plus de grâce, de miséricorde, que tu n'en as déjà reçu (1). »

Que le système philosophique du moyen âge soit encore celui de Donne, c'est ce que nous tâcherons de montrer au cours de cette étude. C'est en cela que réside sa force comme poète et comme

(1) Alford, I, 28.

prédicateur. Mais il n'a pas atteint cette vision synthétique, ce intuition claire et lumineuse, en même temps que soutenue, c caractérise le poète de premier ordre. Nous avons en lui, au co traire, un écrivain dont l'œuvre laisse beaucoup à désirer au poi de vue de l'ensemble. On a parfois parlé du confit d'influenc hétérogènes pendant la période embrassée par l'activité littéra de Donne. On y a cherché la cause de l'inégalité de son œuvre, ce caractère troublé, tourmenté même, qui frappe chez lui (1). Da ce sens, il y a des choses intéressantes à dire. Mais il y a, en mêi temps, des restrictions importantes à faire. Nous avons dit q M. Courthope, qui d'ailleurs ne rend pas justice à la poésie Donne, tend à insister trop sur la désagrégation philosophique le conflit intellectuel auxquels aurait assisté la génération de Don Il apprécie dans doute le rôle de ce poète métaphysicien dans l'h toire de la poésie anglaise. Mais il ne connaissait probablement p assez la prose de Donne, qui est une partie si importante de s œuvre. Sans étudier cette partie de l'œuvre, on risque de se n prendre sur la conception philosophique de notre poète.

Il n'était pas, certes, à supposer qu'un historien de la poé anglaise, visant à une tâche aussi grande que celle qu'a entrepr M. Courthope, eût à se rendre familier avec l'œuvre en prose étendue d'un seul écrivain comme Donne, et la pensée philosop que de celui-ci n'a guère trouvé d'interprètes qui l'aient résum Mais M. Courthope donne à ses lecteurs une idée trop inexacte la poésie même de Donne en s'exprimant comme il le fait.

« Sceptique comme il était », dit-il, « Donne ne s'est jam formé une idée organique de l'ensemble de la Nature, et son l unique comme poète, c'était d'associer les détails isolés dans l'an de ses connaissances, avec des paradoxes et des images qui n'c aucune valeur permanente (2). »

Un peu plus loin, il nous parle du « scepticisme général p duit dans l'esprit de Donne par le confit entre la nouvelle phi sophie et l'ancienne théologie ».

Or, il nous semble que parler ainsi c'est donner une ic foncièrement inexacte de la conception philosophique de Don Chez lui on découvre, en étudiant à fond ses écrits en prose et vers, un penseur profondément religieux en même temps que f mement convaincu de la valeur de la raison humaine. Malgré s esprit parfois railleur, ou amer, malgré une forme d'expressi souvent exagérée et pleine d'hyperboles, nous voyons chez ce po et théologien une conception élevée et un système philosophic très complet. Ce système ne lui est pas personnel; c'est celui c générations qui l'on précédé. Comme poète et comme pasteur n'a jamais cru nécessaire certes de donner une exposition form de sa philosophie. Il est vrai aussi qu'il ne s'est servi de la n velle physique que pour y puiser des images littéraires. Il y v

(1) On cite comme exemple les mots de Donne à propos de notre connaissa du monde matériel : « La nouvelle philosophie met tout en question ». (C'es dire, la nouvelle science physique.) — Grierson, I, p. 237.

(2) *Hist. de la Poésie Anglaise,* Vol. III.

l'incertitude de nos meilleurs efforts vers la vérité, à côté de la vérité parfaite en elle-même. Mais ce n'est pas pour cela qu'on peut lui donner le nom de « sceptique ». Il n'y a rien dans la poésie anglaise qui exprime une confiance plus absolue, une certitude plus tranquille, que certaines de ses épîtres. On n'arrive point à cette certitude que lorsque l'intelligence exercée donne son assentiment aux postulats de la foi. Dans les hautes régions de la spéculation métaphysique dont les docteurs du moyen âge lui montraient le chemin, il n'y avait pas de place pour les doutes. Des doutes pouvaient tourmenter Donne devant des questions ecclésiastiques mêlées à des conceptions politiques, ou devant son propre cœur conscient de faiblesse et de péché. Mais non quand son esprit s'élève à ces hauteurs. Alors l'idée crée l'expression qui lui convient et nous voyons ce que Donne est capable de produire comme poète (1).

M. Grierson qui a une appréciation plus juste de notre poète, place plutôt dans la vie et la conscience de l'auteur même ce conflit qui a laissé des traces si évidentes sur l'œuvre de Donne. Et il a raison. Car qu'est-ce que cette désagrégation de la pensée philosophique des premières années du XVII^e^ siècle ? Peut-on avec justesse affirmer que l'œuvre de Donne ait été pour ainsi dire ravagée, sa conception ébranlée, par l'effondrement des anciennes croyances métaphysiques et scientifiques devant les conceptions de la science nouvelle ?

Rien chez Donne, ni chez ses amis plus distingués comme philosophes, tels que Lord Herbert de Cherbury (2), ne nous autorise à affirmer qu'un tel ébranlement général ait eu lieu de leur temps. Chez Donne, certes, la claire lueur de la pensée philosophique est obscurcie, comme elle ne l'a jamais été chez Dante. Elle l'est, mais non pas parce que l'heure de ce système a déjà sonné. Pour parler le langage de Donne lui-même, elle l'est par les vapeurs noires de la mélancolie et du doute. Ces sentiments sont dus en partie à des causes physiques, mais sont aussi inhérentes à ce tempérament ardent en même temps que tourmenté, à ce mélange si rare de passion et d'intellect, et finalement sont dus aussi aux circonstances particulières de son éducation et de sa vie. Ne pourrions-nous trouver, dans son tempérament personnel et dans les circonstances spéciales de sa vie, une explication suffisante de cette inégalité, de ce manque de synthèse ? Nous ne serions alors point appelés à chercher au dehors les raisons pour l'expliquer, d'autant plus que l'étude nous fait voir chez Donne une conception philosophique de laquelle il aurait pu tirer une inspiration qui eût rendu son œuvre plus complète.

Donne n'a pas été un philosophe dans le sens précis du mot. Il était d'abord et avant tout *poète ;* ensuite c'était un théologien

(1) Il faut aller chez Dante pour trouver le pendant de ces lignes dans les vers à la Comtesse de Huntingdon : —

« From need of tears he will defend thy soul
Or make a *rebaptising of one tear.* »

Cf. *Le Purgatoire,* c. v.

(2) Cf. la II^e^ partie, ch. II.

chez qui la spéculation pure de la raison s'est subordonnée au mysticisme et à la morale. Mais cela n'empêche pas que toujours chez lui la raison discursive ait agi avec une activité presque fiévreuse. Il nous parle de son besoin de tout savoir, de tout apprendre, de sa « soif hydropique des connaissances et des langues humaines », comme il dit lui-même dans son langage bizarre et plein de force (1). Sa vie a été mouvementée, surtout dans sa jeunesse. Il y a quelque raison aussi de croire qu'entre les années 1593 et 1600 elle a été parfois assez libre de scrupules moraux, bien que peut-être certains biographes aient trop appuyé sur ce côté (2). Avec la fuite des années, les tendances mystiques chez lui deviennent plus marquées. Ce progrès de *l'intellectualisme* vers le mysticisme est en parfait accord avec l'esprit néoplatonicien qui s'accuse si fortement chez les poètes anglais de sa génération à dater de Spenser. Pour le néoplatonisme, l'intellect mène au Bien, à la Souveraine Perfection, par l'aide de la faculté supérieure de la raison intuitive (3). De même, les théologiens du moyen âge apprécient hautement la fonction de la raison dans la préparation à la connaissance de Dieu.

D'un autre côté. Donne nous représente admirablement son siècle et son milieu. Il paraît avoir subi presque toutes les influences de son époque. Les faiblesses même qui entravaient le libre développement de son génie, cette énergie de révolté qui rachète un peu les brutalités de ses *Elégies* et de certaines autres pièces de sa jeunesse, ses tentatives littéraires inachevées, le doute, les souffrances, les aspirations de ses vers religieux, de ses méditations, de ses prières, tout reflète les différents courants intellectuels, moraux, sociaux qui travaillent cette époque. Donne se distingue de ses contemporains par ses talents, par son génie à vrai dire, car il a du génie. Mais il appartient à une grande époque, qui a vu naître de grands hommes. En l'étudiant on étudie l'homme du XVII^e^ siècle, dans une personnalité exceptionnelle certes, mais qui peut néanmoins nous servir de type pour comprendre sa génération. Les autres poètes, plus grands et surtout plus complets en tant que poètes et qu'hommes, avec lesquels nous venons de le comparer, ne représentent pas si bien leur époque. Dante, par exemple, prit part aux luttes, partagea les ambitions, ressentit les souffrances de sa patrie, cette belle Florence qu'il aima, et qui lui brisa le cœur. Il exposa, en termes merveilleux, les conceptions religieuses et philosophiques de sa génération, et l'idéal auquel elle devait aspirer. Mais il plane au-dessus de cette génération. De lui comme de Shakespeare nous devons dire qu'il n'appartient pas à un seul âge mais à tous les temps (4). Le génie de Donne à ses moments les plus heureux lui mérite une place parmi les auteurs de premier ordre. Mais en même temps il est essentiellement de son époque,

(1) Cf. II^e^ Partie, ch. I.

(2) Cf. Gosse, *Life and Letters of Donne*, I. Grierson, *Poems of Donne*, II. II^e^ Partie de cette Etude, ch. I.

(3) *Enn. de Plotin*, I, 6, VI, 9, *et passim*.

(4) Jonson : « He was not of an age, but for all time ». — *Lines on Shakespeare*.

le produit de son temps, comme poète, comme prédicateur, et comme penseur.

Les contemporains de Donne sont d'accord pour reconnaître à son sujet trois choses qui relèvent les unes des autres. 1° Ils le regardent comme un novateur, et comme le chef d'une nouvelle école de poésie anglaise, même comme un des tout premiers parmi les poètes. 2° Ils sont d'accord pour admirer sa vaste érudition, la puissance et la justesse de sa pensée. 3° Tous louent et exaltent surtout son « esprit » (*wit*).

A l'édition des vers séculiers et religieux de Donne qui parut deux ans après sa mort sont ajoutés quelques poèmes élogieux consacrés à sa mémoire. Ces vers sont d'amis et d'admirateurs du poète mort, pour la plupart hommes distingués dans la littérature ou dans la vie politique. Tout en faisant leur part aux compliments exagérés que la mode du jour exigeait et que la mort récente réclamait, on reconnaît dans ces pièces non seulement de sincères regrets, mais aussi une appréciation très vive et bien méritée. Citons-en qui rendent hommage au savoir et à la valeur littéraire de notre poète.

Le premier de ces poèmes est de Henry King (1), qui fut en relations intimes avec Donne dans la dernière partie de la vie du poète. Il appelle Donne « la riche âme de l'esprit et du langage » (2). Il affirme que l'Invention se cache maintenant, rendue veuve par la mort de Donne. Le feu qui brûlait jadis dans ce cerveau lucide luit encore sur l'urne mortuaire pour que les « grossiers Empiriques » (3) craignent de s'en approcher, et de la profaner par leur ignorance.

Suit un sonnet qui porte le nom d'Edward Hyde (4). Il se termine par ces mots : « Ci-gît la meilleure théologie avec tous les arts ».

Le sonnet de Corbert, évêque d'Oxford (5), est un peu plus précis. Celui qui se donne pour tâche de louer un poète tel que Donne, doit lui-même posséder un talent analogue. Il lui faudrait « l'abondance de savoir », une connaissance complète des deux droits, canon et civil, qui suffise pour le rendre juge compétent dans n'importe quel procès. Il devrait connaître mieux encore la théologie, et « la théologie non pas la plus nouvelle, mais la meilleure » (6). Il devrait avoir voyagé, connaître toutes les langues, les arts différents, et finalement, il devrait avoir un jugement sûr

(1) 1591-1669, évêque de Cichester en 1641. King fut lui-même poète de l'école de Donne, et ne se montra point indigne de son maître. Il fit des prédications, dont le style très orné fut fort goûté de son temps. Une édition de ses poèmes est en préparation par M. Saintsbury. Cf. *Dict. of Nat. Biog.*

(2) Grierson, *Poems of D.*, I, p. 371. « Rich soul of wit and language. »

(3) « Rude Empiricks. »

(4) Peut-être Lord Clarendon (1608-74) l'historien, chancelier de Charles I, mais plus vraisemblablement son cousin (1607-59) célèbre théologien royaliste, auteur de quelques traités en latin et de sermons. Cf. Grierson, *Poems of Donne*, II, p. 255 et *Dict. of Nat. Biog.*

(5) 1582-1635, ami de Ben Jonson et de presque tous les poètes et beaux-esprits du jour. Ses vers étaient très aimés de ses contemporains. *Dict. of Nat. Biog.*

(6) Grierson, I, 374.

pour se servir de toutes ces choses. Le poète Thomas Carew (
ajoute des vers intéressants. Le jardin des Muses, que les ma
vaises herbes du pédantisme couvraient, en a été débarrassé p
Donne. C'est lui qui a refusé de se soumettre au goût paresseu
de l'imitation servile, qui a planté les germes de l'invention no
velle. Il n'a pas voulu suivre ces poètes qui ne faisaient qu'imit
« la fureur poétique » d'Anacréon, ou de Pindare, au lieu
s'inspirer de leurs propres émotions. Carew loue « la fantais
riche et fertile » et « l'expression virile » de Donne. Maintena
que cette imagination géante n'est plus, la troupe des dieux et d
déesses de la mythologie, que Donne avait bannie, va revenir po
encombrer la poésie. La pièce se termine par ces quatre vers : « C
gît un roi, qui gouverna comme il lui semblait bon, le royaun
universel de l'esprit (*wit*) : Ci-gisent deux souverains-sacrificateur
les meilleurs dans leurs deux genres : d'abord le prêtre d'Apollo
puis celui du vrai Dieu » (2).

Sir Lucius Cary (3) le loue surtout comme « roi de lui-même
tout en rappelant ses différentes œuvres et Ben Jonson mit en tê
de l'édition son fameux sonnet qui commence par les mots : « Donn
délices de Phoebus et de chaque Muse » (4).

La liste est encore plus longue, mais nous avons relevé asse
d'exemples. Ceux-ci nous donnent une idée de l'intérêt général qu
l'œuvre et la personnalité de notre poète inspiraient chez ses co
temporains. Nous mentionnerons cependant le poème d'Isaac Wa
ton (5). Ce célèbre biographe, avant d'écrire la vie de son ami
protecteur, exprimait en vers son admiration et son affection po
Donne. Il écrivait avec une émotion intime, et se rappelle que s
conversion a été l'œuvre de ce grand homme. Il parle du poète
de ses écrits d'une façon plus personnelle que les autres. « N'a-t-
pas écrit, dans sa jeunesse », s'écrie-t-il, « des poèmes dans lesquel
était contenue toute la Philosophie ?... N'a-t-il pas fait des hymne
qui par leur piété et leur esprit (*wit*) égalent ceux qu'écrivit le gran
et sérieux Prudence ? N'a-t-il pas parlé toutes les langues ? N
connaissait-il pas toutes les lois, et les règles et l'emploi de la mé
decine, que bientôt il abandonna, comme trop mercenaire ? N'est-
pas allé voir l'endroit béni où naquit Jésus-Christ, et n'en revint-
pas pour le prêcher ? » (6). Dans la biographie, Walton ne parl
que de « projets de visiter la Terre Sainte », et aucun autre témo

(1) Ou Cary (1598-1630 ?), très attaché au service du roi Charles ; auteur d
Coelum Britannicum, etc. Cf. *Dict. Nat. Biog.* Courthope, *Hist. of. Engl. Po
try*, III.

(2) Grierson, I, 380.

(3) Sir Lucius Cary, second Vicomte Falkland (1610-1643), soldat et savan
d'un esprit large et éclairé. Libéral dans ses vues, il resta néanmoins fidèle au r
Charles I^er^, et, après s'être distingué dans plusieurs batailles, tomba à Newbur
En lui le pays perdit un homme dont l'influence pacifique aurait pu se faire sent
dans les dissensions civiles. Sa réputation de franchise, de loyauté désintéresse
et de jugement lui assurait le respect général. Cf. Le caractère que lui donn
Clarendon (*Life of Earl of Clarendon*, Oxford, 1827, p. 42-50), et *Dict. Nat. Biog*

(4) « Donne, the Delight of Phoebus and each Muse. » Cf. Grierson, I, p.

(5) 1593-1683.

(6) Cf. Grierson, I, 376.

ignage n'existe pour nous faire croire que ces projets aient été réalisés. Nous terminons ainsi la liste des personnes les plus importantes qui ont contribué à ce volume. Tous ces écrivains louent en même temps l'œuvre poétique de notre auteur, et ses connaissances étendues dans les diverses branches de la science.

Or, notre étude porte surtout sur le savoir de Donne. Il se fit remarquer pour ses connaissances à un moment ou des savants se rencontraient partout, et où presque tout le monde semblait s'intéresser à des questions de théologie ou d'érudition. Le goût de la science était fort répandu quoique les moyens d'y parvenir ne fussent pas à la portée de tous. On rencontre alors des courtisans, des hommes d'état, et, comme au moyen âge, des ecclésiastiques, ainsi que des littérateurs de profession, qui sont d'une érudition vraiment remarquable. Par l'emploi tout particulier qu'il fit de son savoir, Donne se distingue des poètes et des écrivains qui n'appartiennent pas à son école. Mais il est loin d'être unique comme savant dans sa capacité de poète ou de théologien.

Malgré ses connaissances étendues, et ce désir de tout étudier dont il parle si souvent, son caractère n'est pas celui d'un érudit. Il fut d'abord un poète; il n'est philosophe qu'en tant que tout grand poète doit nécessairement l'être, et, pour ainsi dire, par surcroît. Ensuite il fut pasteur et prédicateur, ne s'occupant qu'en second lieu de la théologie abstraite et du dogmatisme pur. Là aussi, il fallait, certes, être philosophe et théologien; les deux noms se confondent d'ailleurs à l'époque de Donne presque autant que pendant le moyen âge. Mais il s'occupa surtout d'exégèse et de morale. Ses *Essais de théologie* mêmes sont en partie des tentatives d'exégèse, en partie des méditations et des invocations à Dieu, qui révèlent à presque chaque phrase le disciple ardent de saint Augustin. Il fut parfois entraîné par les circonstances à entrer dans les controverses, moitié théologiques, moitié politiques, du moment. Alors c'est l'homme de droit qui se révèle par le raisonnement serré et l'appel au jugement posé, au lieu du facile recours à l'émotion et au préjugé qui dirigent trop souvent les écrits de ce genre. Même sa satire brutale contre les jésuites conserve quelque chose de cet *intellectualisme* qui le distingue toujours.

Néanmoins une philosophie très complète, une des explications les plus suffisantes de l'Univers, peut se reconstruire d'après les idées et les doctrines qu'il expose dans ses sermons, ou qu'il utilise à sa façon dans ses poésies. Mais pour reconstituer sa pensée, et l'apprécier dans son ensemble, afin de lui rendre justice, il faut déjà connaître ce système. Il n'est rien autre que celui du moyen âge chrétien dans ses grandes lignes, presque dans ses détails, tel que l'œuvre théologique de saint Thomas d'Aquin l'expose. Et pour apprécier entièrement Donne même comme poète, il faut, ainsi que nous l'avons dit, étudier ses ouvrages théologiques où cette conception s'exprime de la façon la plus claire.

Nous avons aussi fait remarquer que tout en acceptant les doctrines très suffisantes du moyen âge, notre poète n'est pas arrivé à une vue synthétique du problème de l'univers qui pût éclairer son

œuvre poétique, et en faire un tout organique digne d'être pla
à côté de celle de Dante, ou de Milton par exemple. Et c'est
que nous avons maintenant à nous expliquer. Il paraîtra fac
d'alléguer comme raison que cela vient de ce qu'il n'était pas
poète assez puissant ni un penseur assez sublime. Mais est-ce là u
explication tout à fait satisfaisante ? Plus on étudie Donne, pl
on voit que l'on a affaire à un littérateur de génie. Par son d
d'expression poétique, il peut maintenir son rang parmi les poèt
de la souche de Shakespeare. Par son éloquence, il mérite u
haute place parmi les grands prosateurs de l'époque qui a produ
la version autorisée de la Bible, ce magnifique exemple de la beau
et de l'harmonie que peut atteindre la langue anglaise. C'est aus
un savant dont l'esprit n'apparaît jamais surchargé par le farde
vraiment immense des connaissances acquises. Il avait une natu
vigoureuse et en même temps capable de tendresse et extrêmeme
impressionnable à toutes les émotions. Il avait connu également l
joies et les tristesses de la vie. Il avait aussi l'expérience pratiq
de la vie active qui ne doit pas manquer aux poètes de premier ordr

On s'est souvent demandé d'où vient le manque de synthèse q
gâte l'œuvre poétique de Donne. Certains critiques ont appuyé s
la nature complexe du poète, sur une lutte constante chez lui ent
deux forces intérieures, l'une sceptique, moqueuse, charnelle pou
rais-je dire, l'autre croyante, tendre et mystique (1).

Nous avons vu que M. Courthope se plaît de son côté à parl
du « scepticisme » du poète. Il entend probablement par là ce mêm
défaut qui se fait sentir dans l'œuvre de Donne. Il en place la caus
dans une lutte plus grande et en dehors de l'esprit de Donne lu
même. Donne est sceptique parce que les vieilles croyances mét
physiques, les dogmes et les raisonnements théologiques du pass
s'écroulent devant un nouvel esprit né de cette belle science do
Copernic, Kepler et Galilée sont les apôtres. Nous avons dit qu
l'explication nous semble inexacte. En même temps, tout nous port
à protester contre l'emploi du mot sceptique à l'égard de Donn
même devant la licence dont témoignent bon nombre de ses pièc
de jeunesse. Il y a bien eu une lutte entre les éléments si disparat
de la nature si riche de Donne. Et il y a eu aussi des causes externe
qui l'empêchaient de trouver l'harmonie et le repos. Il faut les che
cher parmi les problèmes pratiques de la vie qui occupèrent pendan
assez longtemps l'esprit de Donne. Ce sont des troubles sociaux
politiques, autant qu'intellectuels, qui donnèrent naissance à c
problèmes.

Or, si le poète a besoin de se former à l'école de la vie activ
il ne doit pas s'occuper de questions purement temporelles, ma
de celles qui touchent aux réalités éternelles. Et tout d'abord,
faut qu'il croie fortement à la justice, à la vérité de ses dessein
Dante s'est mêlé à la vie politique. Il a appris combien est am
à l'exilé le pain de l'étranger, lui qui avait lutté pour la liberté

(1) M. Grierson rappelle en ce sens les mots de Norton (Introduction à
Grolier Club édition) qui songe en parlant de Donne aux deux influences dans
vie de Shakespeare dont ses *Sonnets* révèlent la puissance. (Grierson, II, 8.)

sa patrie. Et quand il est venu à s'occuper de la politique de l'Europe, il a développé la conception la plus grandiose que puisse se former l'esprit humain, dans la théorie du Saint Empire qu'expose sa *De Monarchia.* Milton, pendant vingt ans d'un travail qui le rendit aveugle, s'est voué à la lutte contre la tyrannie. De grands hommes incarnant de grandes idées se rangeaient du côté opposé. Milton lui-même visa plus d'une fois des buts immédiats et assez mesquins, sans doute. Mais il croyait fermement à la cause pour laquelle il luttait, et tous ses actes se glorifiaient ainsi à ses yeux. Il s'était identifié avec la liberté, et avec le progrès lent mais continu de son pays. Il avait comme Dante la ferme conviction d'être parvenu à cette identification, et d'avoir touché à la vérité. La sublime œuvre poétique qu'il produisit enfin, et qui ne fait que commencer avec le *Paradis Perdu* pour se montrer en sa perfection dans le *Paradis Reconquis* et *Samson Agonistes,* s'élève à la vision synthétique. Ces deux poètes, le catholique du XIII^e^ siècle et le puritain du XVII^e^, sont de beaucoup supérieurs à Donne. Pourtant la nature paraît avoir préparé celui-ci à une destinée poétique semblable à celle des deux autres. Pourquoi cette destinée n'a-t-elle pas été réalisée ? Nous allons nous demander si dans l'emploi fait par Donne de ses talents il a pu trouver une satisfaction morale et une source de forces nouvelles pour son développement. Ne parlons pas de ses premières années de jeunesse, durant lesquelles il a été successivement soldat, littérateur et homme du monde. Prenons-le au moment où il a commencé à s'occuper des questions et des luttes politiques et surtout religieuses de son temps. Comment va-t-il exercer ses talents en se mêlant vraiment à la vie de son pays ?

Nous avons voulu fixer, hardiment peut-être, les trois choses essentielles, pour le grand poète. Les dons que la nature lui a départis ; les connaissances que l'éducation lui donne, avec le développement moral qu'elles entraînent ; puis les forces qui lui viennent de la participation à la vie active. Quant à la première, la nature a richement doué notre poète. Mais pour la seconde on voit que déjà, à mi-chemin de la vie, Donne lui-même se plaint d'avoir fait fausse route, guidé, nous le lui avons déjà entendu dire, par « une soif hydropique et immodérée des langues et du savoir humains ». Une curiosité et une activité intellectuelles outrées, dit-il, l'ont détourné de la vraie voie de la science, et de la bonne éducation qui prépare l'homme à prendre sa place dans la société et à se rendre utile à ses semblables (1). Il a, à un moment donné, trop recherché le savoir pour le plaisir qu'il trouve dans l'exercice intellectuel comme but en soi. Il en est revenu, il a choisi pour guides constants ces deux vérités : que l'homme est ici-bas pour se développer, corps et âme, afin de mieux servir Dieu et ses semblables ; et que cette vie est seulement la préparation à une autre vie plus large et plus riche.

La masse des connaissances qu'il avait ainsi acquises, Donne

(1) Cf. sa lettre citée dans la II^e^ Partie de cette Etude, ch. II ; aussi M. Gosse, *Life and Letters of Donne,* Vol. I.

a pourtant su l'utiliser. Il a su y trouver une inspiration et un ai guillon pour son esprit poétique. Plus il est ému, plus son trava est riche au point de vue poétique, et plus en général il se sert d son savoir dans l'une ou l'autre branche des sciences qu'il possèd Mais quand il est arrivé au troisième stage de son développemen à quel emploi a-t-il été appelé, quelle part a-t-il prise à la vie d moment ? Il fut amené à s'occuper d'une œuvre pour laquelle le études des années précédentes l'avaient bien préparé, mais que n satisfaisait ni son tempérament ni son caractère. Il aurait dû s dévouer pleinement à une cause en laquelle il croyait fermemen Il se mêla en effet à des controverses soi-disant théologiques qu occupaient alors tous les esprits, et dans lesquelles les questions d théologie avaient une importance plutôt politique que religieuse. se livrait ainsi à des luttes auxquelles un esprit général plus éclair et une tolérance plus répandue, ont peu à peu mis fin. Et encore s'il avait pu y trouver un idéal à défendre avec enthousiasme et ave dévouement. A ces controverses entre l'église anglicane et l'égli romaine se mêlaient encore à cette époque la question du patrio tisme, de l'indépendance morale sinon politique de l'Angleterre Donne a bien saisi ce côté de la question. Il l'envisage dans se traités, attribuant au roi le droit de complète juridiction sur se sujets catholiques, alors même que son autorité se heurterait celle du Pape. Mais encore ici il a agi sans enthousiasme, bie qu'avec une sincière conviction de la justice de sa cause. Le patrio tisme qui donne si souvent un nouvel éclat aux vers des grand poètes du règne d'Elisabeth ne se montre guère chez Donne. Bie qu'il ait pris part dans sa jeunesse à deux expéditions fameuse contre l'Espagne, bien qu'il ait connu Essex au moment de sa gloire et Raleigh jeune et triomphant, Donne n'a jamais puisé à cett source son inspiration poétique, si ce n'est pour les deux courtes épî tres descriptives à Christopher Brooke *La Tempête,* et *Le Calme* (1) Au cours d'une vie très remplie d'événements, et passée au milie de tant d'hommes et de faits intéressants, les tendances mystique se sont de plus en plus développées chez lui. Il était de plus en plu porté à s'écrier à la suite de Plotin : « Fuyons dans notre chèr patrie », c'est-à-dire, la patrie céleste (2).

D'un autre côté, l'obligation de donner son assentiment à un forme précise du christianisme, de défendre un dogmatisme spécia non seulement dans ses grandes lignes, mais encore dans ses détails répugnait à son tempérament et même à son jugement d'homm tolérant et éclairé.

De ces controverses on aura souvent à parler dans l'histoire d sa vie. A ce moment-là, elles étaient très vives, et de tous les côté les gens s'engageaient dans la lutte. Les églises réformées s'étaien déjà depuis longtemps établies d'une façon définitive. Mais a moment où elles n'avaient plus à défendre par le glaive leur vi même pour ainsi dire, une lutte non moins difficile avait commenc

(1) Grierson, I. 175, 178.
(2) Enn. I. 6.

pour elles. On se servait de la plume au lieu de l'épée. Le mouvement protestant provoqua de bonne heure de la part de l'église catholique, celui de la contre-réforme, mouvement qui se vit secondé par la réaction inévitable qui suit toute transformation historique. Ce réveil de l'église de Rome montrait combien étaient grandes les forces du catholicisme. Son succès fut très marqué. Toutes les forces de cette église se concentraient pour la lutte. Les protestants se voyaient appelés à définir et à défendre leur position théologique. Ils le faisaient également en attaquant les dogmes catholiques et en défendant les leurs. On avait recours aux autorités reconnues par ses adversaires eux-mêmes, pour donner tort à ceux-ci. De là une recrudescence très marquée des études scolastiques et patristiques. Les partisans du protestantisme n'admettaient, à vrai dire, qu'un appel aux écritures saintes et à la raison individuelle éclairée par la grâce divine. Ils ne faisaient aucun cas de l'autorité, pour leur propre compte. Mais eux aussi essayaient de réfuter leurs adversaires opiniâtres par des doctrines tirées des écrits les plus en faveur parmi ceux-ci. D'un autre côté, l'église anglicane se vit dans une position toute particulière, qui rendait les études patristiques particulièrement importantes pour elle. Elle avait choisi une voie moyenne, sa fameuse *Via Media*. Elle devait donc s'efforcer de faire l'accord entre les doctrines des auteurs que la tradition avait rendus vénérables, et les critiques qu'elle faisait de son côté à l'église de Rome.

Roger Ascham (1), dans une lettre qui date de 1548, nous fait entrevoir quelle importance prenaient ces études. Il parle des disputes sur la distinction entre la messe et le sacrement de l'Eucharistie dans l'église anglicane. « Les canons des Ecritures saintes sont notre guide », écrit-il... « Puis les anciens canons de l'Eglise, les conciles des Pères, les décrets des Papes, le jugement des Docteurs avec toute la multitude des scolastiques (2) et tous les écrivains modernes que nous avons pu rencontrer, tant allemands que romains, ont été réunis ».

Au commencement du XVII^e^ siècle, les controverses devenaient de plus en plus vives. L'église anglicane avait des ennemis des deux côtés. Elle se défendait contre l'église romaine ; elle luttait contre les dissidents chez elle. Ceux-ci réclamaient une liberté, une indépendance individuelle, ainsi qu'une simplicité dans le rituel auxquelles elle n'osait, ou ne voulait pas s'abandonner. C'est dans ces controverses que Donne s'engagea dès les toutes premières années du XVII^e^ siècle. Elles avaient déjà perdu leur caractère originel. On ne combattait plus pour des questions théologiques essentielles. C'était maintenant vraiment la question de la tolérance religieuse en Angleterre qui se débattait. Donne, que son esprit éclairé et son désir d'indépendance individuelle eussent plutôt porté à

(1) 1515-1568, humaniste et éducateur. Il fut le tuteur de la jeune princesse Elisabeth, plus tard reine d'Angleterre, de même que celui de la malheureuse et charmante Lady Jane Grey. Il prit une part active dans l'établissement de l'Eglise réformée en Angleterre.

(2) Dans l'anglais ; *questionists*.

réclamer une large tolérance, se vit dans la nécessité de se rar
du côté de l'église nationale, bien que cette église dût exiger
tous une stricte obéissance à ses lois et à la volonté du roi son c
La question religieuse était encore trop intimement liée avec
politique pour que les anglicans, même les plus éclairés, puss
soutenir une théorie de tolérance. Donne employa ses talent
défendre des lois que les temps modernes ont abrogées, bien t
d'ailleurs (1).

Tout cela n'aurait peut-être en aucune façon porté préjudic
ce que nous avons appelé sa conception synthétique de la vie,
avait pu considérer ces choses pour lesquelles il luttait com
essentielles en elles-mêmes. Mais Donne voyait trop clairement
pour et le contre de toutes ces questions. Il avait été élevé dans
catholicisme le plus strict; en même temps l'artiste chez lui é
attiré par la beauté du cérémonial et subissait l'attraction d'u
église dont les traditions étaient consacrées par tant de siècl
D'autre part il était porté par le côté intellectuel de sa nature v
une indépendance de jugement qui l'aurait plutôt rangé parmi
dissidents de son pays, s'il avait voulu pousser ses idées jusq
leurs conclusions logiques.

Et grâce aux circonstances, et à d'autres côtés de son caract
complexe, il choisit la *Via Media* de l'église anglicane. Il défen
toute sa vie la position qu'il avait ainsi adoptée. Il essaya d'u
façon générale (si nous exceptons son *Conclave d'Ignace*) (2) d'a
en esprit large et libre, et avec loyauté envers ses adversaires.
raisonne en homme sincère, convaincu, qui défend consciencieu
ment et avec habileté des doctrines librement acceptées (3). M
certaines lettres, certains poèmes nous montrent que jusqu'à la
de sa vie il a été troublé, tourmenté pour savoir si vraiment il p
y avoir une église particulière qui mérite d'une façon spéciale
titre de « l'Epouse du Christ ». Chaque église individuelle y prét
dait à l'exclusion des autres. Et Donne reconnaît bien que celle
mérite en vérité ce titre aurait seule le droit d'imposer à autrui
dogmes et ses pratiques.

Quel que soit l'effet produit par ces luttes sur l'œuvre de no
poète, on ne saurait exagérer l'importance que ces controver
théologiques ont eue pour l'ensemble des études en Angleterre,
aussi pour le savoir de Donne lui-même. Il faut se rappeler pourt
que c'est par goût personnel que Donne fit des études si étendue
il n'y fut pas amené par les exigences de sa carrière. Il s'ét
d'abord rendu familier avec les Pères de l'Eglise et avec les pense
du moyen âge; il obéissait ainsi à un désir naturel de s'instruire,
plutôt de connaître tout ce qui avait pu intéresser les autres. E
suite le hasard l'a mis en rapport avec Morton, alors défenseur

(1) Cf. les *R. Catholic Disabilities* en Angleterre, et les lois abrogées se
ment en 1829.

(2) Et même pour juger cette satire il faudrait se placer au point de vue
l'époque où elle fut écrite.

(3) On peut noter qu'il a un penchant pour certains dogmes catholiques, s
tout en parlant de la Sainte Vierge.

église nationale contre les catholiques, et Donne est resté dans la uite un des partisans les plus actifs de cette cause. Tout ceci onne une certaine valeur historique à ses études. Nous n'y voyons as seulement les préférences de Donne, mais en quelque sorte celles e son temps. Un jeune homme de famille aisée, intelligent et ins-uit, et qui voulait approfondir ses connaissances, trouvait ce genre 'études facilement à sa portée. En outre, Donne se sert dans sa ésie de ses connaissances métaphysiques, théologiques, et scien-fiques, et le public auquel ces poèmes étaient communiqués les oûtait beaucoup. La majeure partie de ces poèmes ne furent pu-iés qu'en 1633, après la mort de l'auteur. Mais ils circulaient en anuscrit parmi les gens de la cour, les littérateurs et les beaux sprits de Londres.

Dans ses sermons, Donne s'occupe assez longuement de ques-ons théologiques, des doctrines fondamentales de la croyance chré-enne tout autant que de questions de morale, et de l'exégèse. Quel-ues-uns ont été prononcés à la cour, ou devant des auditoires par-culiers. Mais bon nombre furent faits aux églises de Saint-Dunstan, e Saint-Paul, et ailleurs, devant un public bien moins restreint.

En outre, les lettres intimes de Donne sont remplies de discus-ons ou d'allusions aux questions qui ont agité le moyen âge. ous y trouvons des idées sur l'arrivée de l'âme dans le corps, sur ı nature, son immortalité, ses facultés, des réflexions sur l'exis-nce de Dieu, sur les anges, et bien d'autres. Ces lettres sont pour plupart adressées à des gens de qualité, mais non pas à des hom-ıes s'occupant de science par profession. Sir Henry Goodyere, ir Thomas Lucy, George Gerrard, et Sir George More, beau-père e Donne, étaient tous des gens cultivés, mais qui s'intéressaient ux études uniquement en amateurs. Sir Henry Wotton et Sir Tho-ıas Roe, d'un autre côté, étaient des hommes distingués dans la arrière diplomatique. Et il est à noter que les lettres de Donne, et ertains poèmes aussi, les plus intéressants au point de vue méta-hysique, s'adressent à ces mêmes hommes.

En dehors des savants vraiment remarquables qui se rencontrent souvent à cette époque en Angleterre de même que sur le con-nent, le goût des études était très répandu. Des représentants de ette espèce de savoir encyclopédique, dont notre poète est un exem-le frappant, se retrouvent dans nombre d'écrivains aujourd'hui ubliés. Les controverses religieuses surtout leur ont donné occa-ôn de se révéler comme auteurs. Le poète Samuel Daniel, dans ne petite pièce adressée à Florio (1), se plaint vivement dans une ngue aux images caractéristiques de l'époque, de la manie des ens qui veulent écrire : « Les livres semblables aux humeurs super-ues qui sont produites dans l'oisiveté, bourrent (2) de nos jours le or de au point qu'il est accablé d'avoir plus mangé qu'il ne peut gérer. Les livres deviennent maintenant un vrai malaise. Car en

(1) 1553 ?-1625. Il mit en anglais les *Essais* de Montaigne en 1603, et l'on nnaît le succès qu'eut son livre, traduction admirable du reste au point de vue éraire.

(2) « So stuff the world. »

nous surchargeant ainsi l'appétit nous perdons le goût pour l
que nous avions auparavant. Les mots ne tarissent plus, il n
point de limite aux inventions de l'extravagance, pas plus qu'à
océan sans bornes... (1) ».

Un coup d'œil sur la liste des traités consacrés aux controve
théologiques d'alors nous fera comprendre les reproches de Da
Et pour apprécier Donne lui-même, rien de plus intéressant qu
faire un instant la comparaison entre lui et l'un de ces gens
controverse, tel qu'Alexander Cooke, par exemple. Ce der
mérite une certaine attention par la position qu'il a su se créer d
l'église anglicane, ainsi que par son enthousiasme pour l'étude
enfin par ses convictions sincères, bien qu'étroites (2).

Marge et texte des écrits de Cooke sont remplis de citation
de renvois. Les auteurs les plus divers, de tous temps et de t
valeur, s'y rencontrent indistinctement. On voit par une telle c
paraison, que l'étendue des lectures de Donne n'a rien d'extrao
naire pour l'époque. C'était chose commune alors que de possé
un savoir encyclopédique. Ce qui est remarquable, c'est la puissa
de son esprit et la clarté de son jugement qui empêchent Donn
s'égarer, pour ainsi dire, dans cet ensemble si formidable.

Enfin, Donne est le fondateur d'une école poétique qui s
continuée jusque dans l'œuvre d'Abraham Cowley. Nous dépa
rions les limites de notre sujet en étudiant ces poètes, mais quelq
mots sur les principaux d'entre eux peuvent terminer cette in
duction à la vie de Donne. Ces poètes sont surtout religieux. Q
ques-uns se sont fort distingués dans leur genre spécial. L
d'eux, connu bien plus comme philosophe que comme poète, ret
dra notre attention dans la suite, en raison des relations qu'
eues avec Donne. C'est Edward Herbert, plus tard Lord Herl
de Cherbury, disciple poétique en même temps qu'ami de Do

Les plus importants de ses successeurs sont George Herb
Richard Crashaw, et Henry Vaughan (3). L'individualité de cha
d'eux est fortement marquée, et l'éloigne un peu de celui qu
appellent tous leur maître. Certains poètes moins connus, tels

(1) La pièce entière se trouve au commencement de l'édition de Montai
par Florio.

(2) 1564-1632. Vicaire de Leeds. Etudia à Brasenose, Oxford. Ses ouvra
comprennent : — 1. *Pope Joanne, A Dialogue between a Protestant and a
pist.* London, 1610-1625. 4to. 2. Lettre à James Usher, datée de 1612, pour p
ver que les deux traités attribués à St. Ambroise, à savoir *De iis qui Sacris
tiantur* et *De Sacramentis*, de même que celui de St. Athanase *De Vita Inte
ne* sont pas authentiques. (M.S.) 3. *Work for a Mass-Priest*, Londres, 1617,
qui fut bien des fois réédité dans des éditions augmentées sous le titre *
Work for a Mass-Priest, 1621, 1622, 1628, 1630. 4. *St. Augustin's Religion
rein is manifestly proved out of the Works of that learned Father that he
sented from Poperie.* Londres, 1624. 5. *The Abatement of Popish Brags,
tending Scripture to be theirs.* London, 1625. 4to. 6. *The Weather Cock
Rome's Religion, with her several changes,* or *The World turn'd Topsie-Tu
by Papists.* Londres, 1625. 4to.

(3) Traherne (1636?-1674) dont l'œuvre est restée pendant trois siècles
dite, est aussi fort intéressant. Son mysticisme et son plotinisme sont très
qués, et il reproduit bien des caractéristiques de Donne.

enry More et Lord Herbert, se rapprochent plus de Donne par ur style poétique. Ces trois poètes que nous venons de citer ont us débuté par la poésie amoureuse, comme le fit Donne, mais vec beaucoup moins de succès que lui. Et tous ils ont passé de onne heure à la poésie religieuse. Chacun se distingue dans le enre spécial qu'il adopta.

George Herbert est le poète par excellence de l'église anglie ne (1). Il a loué sa beauté, comme d'autres louent la beauté d'une ersonne aimée. Il a chanté son dogme, ses cérémonies, ses aspira ons. Il sut en même temps se rendre cher aux petites gens, qui ouvent en lui, aujourd'hui encore, un cœur tendre, et qui a souf ert. Il a senti le fardeau du péché ; et il a reconnu, dans l'angoisse le son âme, que c'est pour lui que le Christ est mort. Par là il se approche de son maître Donne, surtout dans les beaux poèmes des ernières années de celui-ci.

Crashaw (2), nature ardente et mystique, s'est converti au catho cisme. Il a dû attendre jusqu'au XIX^e^ siècle pour trouver son ccesseur poétique en Francis Thompson. Il suit Donne plus articulièrement dans ses incursions à travers le domaine de la ttérature espagnole, pour en rapporter des inspirations mystiques. a la subtilité d'un Donne dont la passion religieuse s'est de plus n plus exaltée, mais dont la force intellectuelle a diminué. Il aime développer l'idée de l'incarnation de Dieu, à contempler le Tout uissant fait petit enfant. Il rappelle en cela quelques-uns des plus eaux d'entre les sermons de Donne, ses sermons sur la Nativité.

Vaughan appartient à une nouvelle génération (3). La forme ue prend son mysticisme rappelle certains passages des sermons inon des poèmes de Donne. C'est le mysticisme naturel, qui cher he Dieu et le trouve dans les œuvres de la Nature. Vaughan se listingue de son maître, en ce sens qu'il se montre moins orthodoxe, ur un autre point intéressant. Il adopte la thèse plotinienne de la réexistence, dans le monde intelligible, des âmes humaines. Donne, u contraire, affirme constamment que les âmes naissent chacune du oufle de Dieu, au moment où le corps est prêt à recevoir son me. On a souvent signalé l'influence exercée sur William Words orth par cette idée, qu'il a retrouvée chez Vaughan. L'enfant onserve dans ses premières années un souvenir joyeux de sa patrie éleste, mais le perd peu à peu en grandissant.

En général, on peut remarquer chez les disciples de Donne une ensée et un style plus intéressants à mesure qu'ils écrivent moins la façon de leur maître. Moins ils sont « métaphysiciens », et ieux ils réussissent comme poètes. La poésie « métaphysique »

(1) 1593-1633, frère de Lord Herbert de Cherbury. Il entra dans les ordres 1630. *Le Temple*, recueil de pièces religieuses, fut publié en 1633. Ses chants amour parurent plus tôt, son œuvre en prose, *Le Prêtre du Temple* ne fut édité l'en 1652. (*Œuvres*, par Grossart, 1874.)

(2) 1613-49. Se fit membre de l'église romaine en 1643. Voyagea en France en Italie, et devint chanoine de l'église de Notre-Dame-de-Lorette. Il mourut Lorette. Ses poèmes parurent en 1646.

(3) 1622-95. Il étudia le droit et la médecine. Publia plusieurs recueils de vers, rtout *Silex Scintillans* (1550) et *Thalia Rediviva* (1678). *Œuvres*, 1871.

dans les mains des successeurs de Donne tend à dégénérer et tomber dans une affectation d'érudition et une subtilité mal placée. Elle ressemble alors à ce que l'on a connu dans la poésie espagnole sous le nom de *Gongorisme* après son fondateur Gongora. Le Sage s'est moqué de cette poésie dans la personne de Fabrice, qui explique à Gil Blas que « c'est l'obscurité qui fait en tout le mérite (1) ». L'obscurité soi-disant « métaphysique » cache trop souvent la nullité de la pensée. La vraie inspiration poétique se tarit et en même temps les conditions intellectuelles se sont transformées. La conception médiévale qui donna naissance à la poésie véritablement «métaphysique », se modifie ou s'efface.

(1) M. Fitzmaurice-Kelly, dans son étude sur la littérature espagnole rapproche cette phrase, en montrant l'application à la poésie de Gongora.

DEUXIÈME PARTIE

VIE ET FORMATION INTELLECTUELLE DE DONNE

CHAPITRE I

LA FAMILLE DE DONNE. SON ENFANCE ET SON ADOLESCENCE, ET SES PREMIERS ESSAIS LITTÉRAIRES.

Donne vécut de 1573 à 1631. Elevé dans une famille catholique
s plus pratiquantes, il devint, à la suite d'un développement
tellectuel et moral fort intéressant, la gloire de l'église anglicane.
s goûts variés, et la diversité de son éducation lui donnèrent des
nnaissances dans presque toutes les branches de la science de
n temps. Il fut soldat, étudiant, secrétaire d'un homme d'état dis-
gué, puis d'un haut dignitaire de l'église anglicane, avant d'être
-même prêtre. Poète très admiré, il s'acquit d'autre part une
ande réputation comme prédicateur, et prit part en même temps
x controverses théologiques du jour. D'un autre côté, sa vie
ivée fut riche aussi en expériences, et malgré les tendances mysti-
es qui se développèrent de plus en plus chez lui, il resta jusqu'à
fin un artiste, et en même temps un peu un homme d'action.

Il naquit à Londres, d'une famille bourgeoise de condition aisée.
s parents étaient catholiques. La famille de sa mère était surtout
s attachée à la religion proscrite en Angleterre. Plusieurs de ses
mbres s'étaient distingués dans la littérature et dans la poli-
ue. Un coup d'œil sur ceux-ci d'ailleurs, ne sera point inutile
ur l'étude de la formation intellectuelle de notre poète. Nous
uverons parmi eux des gens d'une intelligence supérieure, inté-
sés presque tous à la spéculation philosophique, et chez qui le
é religieux n'est pas moins développé que le côté intellectuel.
nne cite à plusieurs reprises les œuvres de l'ancêtre le plus dis-
gué de la famille de sa mère, à savoir, Sir Thomas More. Pour
utres que nous allons rappeler ici, s'ils n'ont pas eu d'influence
ecte sur le jeune Donne, ils lui ont du moins laissé un héritage
t il put être justement fier. Et dans le milieu où cet enfant
coce et plein de sensibilité, a grandi, tout a dû produire un effet.

L'arrière-grand'mère de Donne était la sœur de Sir Thomas More, qui mourut en martyr sous Henri VIII, et que l'église catholique depuis 1885 a honoré du titre de « Bienheureux ». Né en 1478, il fit ses études à Oxford, où il fut l'élève et l'ami de Thomas Linacre et de William Grocyn, humanistes célèbres. Il y étudia le latin et le grec, le français, les mathématiques, l'histoire, la musique. Comme le fit Donne à peu près cent ans plus tard, il vint s'installer à Londres pour étudier le droit à Lincoln's Inn. Il continua en même temps ses lectures littéraires et philosophiques, et s'amusa dans ses moments de loisir à faire des vers latins et des poésies anglaises.

En 1497 Erasme visita l'Angleterre et fit la connaissance de More, avec lequel il resta intimement uni pendant le reste de sa vie. Ils échangèrent dans la suite de nombreuses lettres. Erasme est d'accord avec tous ceux qui le connaissaient pour louer le caractère et les talents de More : « *Thomae Mori ingenio quid unquam finxit natura vel mollius, vel ducius, vel felicius* (1) Quand Donne en 1608 cite *l'Utopia* de More, il appelle l'auteur « l'homme à la conscience la plus tendre et la plus délicate que le monde ait vu depuis St. Augustin (2) ».

More, qui songea pendant un certain temps à se retirer du monde, revint en 1503 à la vie ordinaire. Il resta catholique très pratiquant, mais dès lors la politique absorba toute son activité. Il fut en grand faveur auprès du roi Henri VIII, et fut nommé chancelier du royaume en 1529. Depuis 1521 il s'était mêlé aux controverses religieuses, s'attaquant aux luthériens sur le continent et aux réformateurs (Tindal, Frith et d'autres) en Angleterre. Il se brouilla bientôt avec le roi sur la question du divorce que celui-ci demandait afin de se remarier avec Anne Boleyn. More resta fidèle à la malheureuse Catherine d'Aragon, et en même temps refusa de nier l'autorité du Pape, attaquée par Henri. Tout en affirmant sa loyauté envers le roi, il refusa de prêter le serment de succession qui établissait sur le trône la branche protestante de la famille royale, et qui reconnaissait d'autre part la suprématie du roi en matière religieuse. Cela lui valut d'être jeté en prison, et finalement de mourir sur l'échafaud en 1535. Ses talents et son élévation morale l'avaient rendu célèbre non seulement en Angleterre mais aussi sur le continent, et l'Europe catholique fut profondément émue par sa mort.

Outre ses vers anglais et latins, ses lettres, certains écrits de controverse, et une *Vie de Richard III*, les ouvrages importants de More sont *La Vie de Pic de la Mirandole*, et son *Utopia*. La première parut en 1510, et Donne, à ce propos, déclare qu'il n'est jamais rien arrivé de plus heureux à Pic, que d'avoir un tel biographe (3).

De Jean Pic de la Mirandole, élève de Marsile Ficin, et un des premiers néoplatoniciens de la Renaissance, nous aurons à parler

(1) Erasme, *Epist.*, 14.
(2) *Biathanatos*, I, 4, 1.
(3) *Biathanatos*.

plus loin. Son influence sur More fut grande, de même que celle de Colet, ami personnel de More, qui traduisit et commenta en anglais les écrits mystiques et plotiniens du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Quant à l'*Utopia* (1516) c'est en quelque sorte une satire du monde et des gouvernements de son temps. Mais cette description d'un pays idéal est l'œuvre d'un philosophe plutôt que d'un réformateur pratique de la société. On a souvent signalé dans cette œuvre l'influence de la *République* de Platon, et de la *Cité de Dieu* de St. Augustin.

Certaines idées de l'*Utopia* nous intéressent par leur rapport avec Donne, chez lequel ils trouvent plus tard un écho. Ce sont les idées de tolérance religieuse que More y expose. Dans ce pays idéal, une grande tolérance règne. Tous les citoyens doivent, certes, assister à un culte public, mais à un service si simple qu'il ne puisse se heurter aux croyances particulières, dont chacun est libre de faire le choix qu'il veut. Encore, si celui qui prétend remplir une fonction publique doit reconnaître l'existence de Dieu et croire à une vie future, le citoyen qui s'efforce de convertir à ses vues ses compatriotes, est traité de séditieux et frappé d'exil. Devant ces théories de la tolérance, il est triste de se rappeler que l'auteur était l'un des persécuteurs les plus acharnés des protestants en Angleterre (1).

Si More est le plus distingué des ancêtres de notre poète, il n'est pas le seul qui mérite notre attention. L'arrière-grand-père de Donne était John Rastell, le beau-frère de More. Rastell travailla avec son fils à éditer les ouvrages de More. D'abord catholique, il écrivit en 1516 une étude sur le Purgatoire qui lui valut une réponse de Frith, un des partisans du réformateur Tindal. Les arguments exposés dans cette réponse déterminèrent la conversion de Rastell au protestantisme. Il fut l'un des membres du Parlement qui de 1529 à 1536 rédigèrent les lois par lesquelles furent définis les principes de l'église anglicane. Il devint néanmoins suspect au roi en même temps que son illustre beau-frère, et mourut en prison en 1536 (2). Sa fille, qui épousa le littérateur John Heywood, fut la grand'mère de notre poète.

John Heywood, grand-père de notre poète, joua un rôle assez important dans la littérature anglaise. Il fit des épigrammes, et il est généralement connu sous le titre de l'Epigrammatiste. Mais il est surtout intéressant par ses *Merry Interludes* qui préparent et qui annoncent la comédie anglaise. C'était un genre littéraire déjà connu sur le continent, mais que Heywood introduisit en Angleterre (3).

Heywood fut très bien reçu à la cour par la reine Marie, car il était catholique ardent. Mais sous le règne d'Elisabeth il dut passer

(1) Voir *Dict. of National Biography* pour une bibliographie complète.
(2) *Dict. of National Biography*, et Chambers' *English Literature*.
(3) Voir *Ward, Engl. Dramatic Lit.*, 1875. Symonds, *Shakespeare's Predecessors*, 1884. Herford, *Literary Relations of England and Germany in XVI Century*, 1886.

quelque temps en exil, probablement à Malines (1). Outre un fils, qui épousa John Donne, père du poète, Heywood eut deux fils. Pendant l'enfance de Donne l'un de ses oncles, du moins, était en relations intimes avec sa sœur, la mère du poète.

Ellis ou Elizaeus Heywood, fils aîné de John Heywood, fit son éducation à Oxford, et partit en 1552 pour l'Italie. Là il devint secrétaire du Cardinal Pole. Il se fit membre de la Compagnie de Jésus en 1566, et passa quelque temps à enseigner dans différents collèges jésuites. Il mourut à Louvain en 1578 (2). On parle d'œuvres publiées sur le continent. La seule qui existe aujourd'hui s'intitule *Il Moro,* et parut à Florence en 1556, dédiée au Cardinal Pole. C'est un dialogue factice, qui présente Sir Thomas More en conversation avec d'autres érudits.

Jasper Heywood, frère cadet du précédent, eut plus de relations avec son propre pays. Né en 1535, il fit aussi ses études à Oxford ; il devint « Fellow » du Collège de Merton en 1554, mais n'y resta pas longtemps. Pendant son séjour à Oxford il composa des vers anglais, et traduisit trois tragédies de Sénèque. En 1562 il partit pour Rome, où il entra dans la Compagnie de Jésus. Il enseigna la philosophie et la théologie dans le collège romain des jésuites pendant deux ans, puis à Dillinger. En 1581 il fut envoyé en mission en Angleterre avec le père Holt, comme successeur du père Parsons. Les missionnaires tombèrent entre les mains des autorités civiles ; Heywood ne fut condamné qu'à quelques mois de prison, tandis que cinq d'entre ses compagnons perdirent la vie sur l'échafaud. Il dut s'exiler ensuite en 1585, et à partir de cette date nous le perdons de vue.

Heywood était un homme d'un certain savoir. Outre les œuvres dont nous avons déjà fait mention, il publia un *Compendium de Grammaire hébraïque réduite en tables.* Rien pourtant chez lui n'indique une grande orginalité intellectuelle, ni une pensée profonde. Dans sa vie il n'y a rien non plus qui nous le montre comme un personnage très sympathique. Les renseignements que nous avons sur son caractère nous le présentent comme une nature vaniteuse, et même puérile. Déjà à Oxford il perdit son poste au Collège de Merton à cause de son insouciance, et de son peu de zèle à observer la discipline. Quand il revint en Angleterre avec le père Holt, il voulait se faire accepter par ses coreligionnaires comme légat du Pape, et mena, autant que ce fut possible, un train de vie prétentieux. Il se brouilla avec ses compagnons sur des questions de discipline, se croyant dispensé, par exemple, de faire carême. Du

(1) La plupart des Anglais exilés pour cause de religion se réfugiaient alors à Louvain et à Malines. A Louvain fut fondé en 1547 le premier collège de jésuites belges ; c'est là qu'enseignèrent les théologiens les plus célèbres de cette congrégation. Les jésuites anglais eurent aussi un collège à Louvain pendant quelque temps au commencement du XVII[e] siècle. Le collège de Malines ne fut fondé qu'en 1611.

(2) De Backer, *Bibl. de la Soc. de Jésus.*

reste, la façon dont il fut traité par les autorités civiles montre qu'il était bien moins redoutable qu'un Parsons, ou un Southwell (1).

Il ne sera pas déplacé, puisque nous allons étudier la formation intellectuelle de Donne, neveu de ces pères jésuites, de rappeler la part que la compagnie de Jésus a prise dans l'enseignement de cette époque. Cette société fut un facteur des plus importants de l'activité de l'église catholique du XVI^e siècle. C'est elle qui dirigea et soutint le grand mouvement de la Contre-Réforme. Elle en assura le succès. La compagnie de Jésus recruta au service de la papauté une armée immense, composée de gens de tous les rangs et de toutes les nationalités. Une seule idée les animait tous : le dévouement complet et sans discussion à l'Eglise et au Pape, termes synonymes pour eux. Dans le seul but de la propagation du catholicisme, ils surent avec une habileté remarquable mettre à profit toutes les ressources. C'est ainsi que dans les belles-lettres, comme dans les études scientifiques, ils reconnurent de bonne heure des armes puissantes (2).

D'une façon générale, l'église, depuis la Renaissance, s'était montrée plutôt indifférente à l'égard des belles-lettres. Les jésuites, au contraire, dès leur apparition, s'avisèrent de profiter du goût si répandu pour les études. C'est donc pour cela qu'ils fondèrent des collèges dans les pays où ils s'établirent. Leur cours d'enseignement fut basé sur les études classiques, mais la culture des belles-lettres et l'avancement de la science n'étaient pour eux qu'un moyen. Ils arrachèrent peu à peu aux humanistes et aux protestants la formation des jeunes esprits, s'adressant surtout aux bourgeois et aux nobles ; et ils s'assurèrent ainsi le contrôle ou même la direction des affaires politiques. Quelque forme que prît leur activité, ils poursuivaient toujours leur unique but d'influence religieuse.

« Quel est le but de St. Ignace dans ses établissements ? » demanda le père Rochemonteix, dans son ouvrage sur le collège Henri IV au XVII^e siècle (3). « Le quatrième livre des constitutions l'explique nettement : le but de la Compagnie étant le salut des âmes, elle n'enseigne les belles-lettres que pour aider le prochain à mieux connaître Dieu, notre créateur et notre seigneur et à mieux le servir (4). Le grand mérite des Jésuites fut de fonder un système de pédagogie, ayant pour base la religion, sans laquelle il n'existe pas de vertu solide. »

Mais n'oublions pas que les jésuites interprétaient le mot « religion » dans un sens très particulier. Pour eux « religion » désignait les dogmes de l'église romaine. C'est du reste ce que l'auteur que nous venons de citer exprime clairement un peu plus loin. « En tête

(1) Taunton, *Jesuits in Engl.*, 1580-1773, London, Methuen, 1907. Gosse, ouvr. cité, *Dict. of Nat. Biog.*, et De Backer, ouvr. cité.

(2) Hallam, *Hist. de la Litt. de l'Europe*, II, ch. XXII. Dejob, *L'influ. du Con. de Trente sur la litt. et les beaux arts chez les peuples cath.* Rochemonteix, *Collège de Jésuites au XVII^e siècle.*

(3) Ouvrage cité.

(4) *Constit. pars IV proœmium*, p. 378. Prague, 1757.

de son programme pédagogique il (le jésuite) plaça la religion, et dans ce programme la première étude fut celle du catéchisme (1) ».

Sans doute les jésuites ont fait beaucoup pour le progrès de la science. Ceux d'entre les novices qui montraient du goût pour l'étude étaient encouragés à s'y adonner entièrement. Aussi eurent-ils bientôt des savants distingués en grand nombre. Mais la science elle-même était subordonnée au triomphe de leur doctrine ; ils s'efforcèrent avant tout d'exploiter à leur profit ce goût de la science qui était déjà fortement enraciné dans l'esprit de l'époque, et qui devait grandir et se développer aux époques ultérieures. La science au contraire ne veut être servie que par ceux qui cherchent la vérité à tout prix et sans arrière-pensée. C'est ce que Donne nous semble avoir compris d'assez bonne heure ; c'est là, du moins en partie, ce qui le détournera de cette forme du Christianisme pratiquée par des gens qu'il appelle parfois « les catholiques trop obéissants (2)».

L'influence des jésuites sur le jeune Donne en matière de dogme s'est effacée au cours de son développement intellectuel et moral. Nous verrons même que, grâce en partie aux questions de politique et de patriotisme qui s'y mêlent, les attaques les plus vives de Donne contre les catholiques sont dirigées contre les membres de la compagnie de Jésus. Pourtant il est indubitable que ce milieu a favorisé chez Donne le développement de son goût inné pour les études.

Les traditions dont hérita Donne, ce milieu religieux dans lequel il grandit, ont dû exercer leur influence sur un enfant tel que le poète. Il est même possible qu'il ait passé quelques années de sa première jeunesse à Malines ou à Louvain, avec son grand-père (3). Il n'est pas rare que, dans ses lettres ou ailleurs, Donne parle de ce milieu catholique et exalté dans lequel il fut élevé : « J'ai eu », dit-il, « ma première éducation parmi des gens d'une religion proscrite et affligée, habitués à mépriser la mort et avides d'un martyre imaginaire (4) ».

Passons maintenant aux parents les plus proches de Donne. Sur la famille du père nous savons fort peu de chose. Celui-ci mourut au début d'une carrière de négociant, qui promettait d'assurer la prospérité à sa famille. Son fils John était alors âgé de deux ans. Sa femme resta très pratiquante, et elle dissipa peu à peu sa fortune au service de l'église proscrite. Henri, le frère cadet de notre poète, fut jeté en prison en 1593, pour avoir caché dans son appartement d'étudiant à Londres un père jésuite du nom de Harrington. Il y mourut après quelques semaines, des effets d'une fièvre qu'il y avait

(1) Rochemonteix, ouvrage cité. Des catéchismes composés à cette époque le premier en date, du moins parmi ceux qui nous sont restés, est celui de Pierre Canisius, dont nous retrouverons le nom en parlant des lectures de Donne. Il fut imprimé d'abord en 1554, douze ans avant la publication du catéchisme du Concile de Trente, sous le titre de *Summa Doctrinae Christianae*.

(2) Lettre de 1615, E. Gosse, II, 78.

(3) E. Gosse, ouvrage cité, I, 1.

(4) *Biathanatos*, Préface.

contractée. Donne peut donc bien dire : « Aucune famille... à moins qu'elle ne soit autrement grande, et qu'elle ne compte beaucoup plus de branches que la nôtre... n'a enduré plus de souffrances, et dans les personnes, et dans la fortune, pour avoir obéi à ceux qui professent les doctrines romaines (1) ».

Nous arrivons à l'enfance de Donne lui-même. Les détails précis nous font défaut. Selon son biographe Walton, des précepteurs particuliers furent chargés de son éducation jusqu'à sa dixième année. Dès l'âge de douze ans son intelligence et son savoir attiraient sur lui l'attention. « Il était âgé de douze ans », dit Walton (2), « quand il fut envoyé à l'Université d'Oxford (3), ayant déjà à ce moment-là une grande facilité pour le français et le latin. A cause de ces talents, et d'autres dons remarquables, on a pu dire du jeune Donne, que cette époque avait produit un second Pic de la Mirandole ; celui-ci, disait-on, étant plutôt né savant que devenu savant par l'étude ». Cette comparaison avec Pic de la Mirandole (4) est assez curieuse. Donne plus tard le lisait et l'admirait. Ils se ressemblent par plus d'un côté. Les traités de la Mirandole, sans en excepter même le plus métaphysique d'entre eux, le *De Ente et Uno*, appartiennent « plus à la religion qu'à la philosophie (5) ». L'auteur se donna pour tâche d'indiquer aux autres, et à lui-même, la voie qui mène à Dieu. Le *De Hominis Dignitate* parle du rapport de l'homme avec Dieu comme de la chose essentielle. Les idées que Donne exprime, surtout vers la fin de sa vie, ont le même sens. Et certaines doctrines kabbalistiques chez Pic ont aussi un rapport avec les écrits du poète.

D'après Walton, dont les recherches de M. Gosse ont vérifié

(1) *Pseudo-martyr* (1610), Préface.

(2) I. Walton, *Life of Donne.*

(3) Il n'y a rien d'étonnant que Donne ait été envoyé de si bonne heure à Oxford. A ce moment-là, tout étudiant âgé de plus de seize ans, devait, avant de se faire inscrire, prêter le serment d'allégeance et reconnaître la suprématie du roi en matière ecclésiastique. Pour se soustraire à ce serment les catholiques avaient coutume de se présenter aux universités avant cet âge-là.

(4) 1463-94, élève et ami de Marsile Ficin, le traducteur et commentateur de Platon, de Plotin, et autres philosophes néoplatoniciens. Pic étudia à Bologne le droit canon, la philosophie, et la scolastique, mais sentit la vanité de toutes ces choses, et voulut les remplacer par une doctrine forte et positive. Il faut s'élever à la Vérité Absolue qui seule met fin à toutes les discussions. Dans cette recherche il se passionna pour les langues orientales, l'hébreu, le chaldéen, l'arabe, et pour les doctrines mystiques et occultes, surtout pour celles de la Kabbale. Dans ces dernières il s'égara trop, malheureusement, grâce à de faux manuscrits qu'on lui fournissait comme authentiques. Il cherchait une conciliation de Platon et l'Aristote qui devrait donner une seule et véritale philosophie conforme à la théologie chrétienne. La philosophie néo-platonicienne lui convenait donc avant toutes. « Pic », dit Franck, « était un prodige de mémoire, d'élocution et de dialectique », et son grand mérite, « c'est d'avoir jeté dans les agitations scolastiques de son temps, l'amour des langues orientales et particulièrement de la Kabale. » Plusieurs savants de sa génération et des temps postérieurs devaient hériter de cet amour, en particulier Jean Reuchlin, dont nous retrouverons aussi le nom chez Donne. Ueberweg., *Gesch. d. Phil.*, III, 14. Franck, *Dict. des Sc. Phil.*

(5) Franck, *Dict. des Sc. Phil.*

l'exactitude, Donne a bientôt passé d'Oxford à Cambridge (1). Il y resta jusqu'en 1589, mais partit sans se présenter à aucun grade universitaire, à cause de la religion de sa famille, qui l'empêchait de prêter le serment imposé. « Il se montra, » dit Walton, « très diligent à l'étude de toutes les sciences, » mais il ne nous est pas possible de déterminer avec exactitude l'étendue de ses études.

Il est fort probable que c'est déjà à l'Université que Donne commença à s'intéresser à la littérature espagnole. La poésie anglaise contemporaine, dans sa pleine beauté et richesse quand Donne est venu à Londres en 1592, paraît l'avoir laissé singulièrement froid, quoiqu'il fût l'ami constant de Ben Jonson. La littérature espagnole, au contraire, qui ne manque pas de ressemblances avec celle de l'Angleterre, semble l'avoir attiré toute sa vie. C'est ce que nous montre très bien une lettre écrite par lui en 1623, vers la fin de sa vie, au Duc de Buckingham. Ce dernier était alors en Espagne, avec le jeune prince Charles. Ils étaient partis pour un voyage secret et romanesque qu'entreprit ce prince à la recherche d'une princesse à épouser. « Je puis jusqu'à un certain point me figurer que je suis là où est votre Seigneurie, » écrit Donne, « c'est-à-dire, en Espagne, parce que dans la pauvre bibliothèque où je me trouve, je rencontre plus d'auteurs de cette nation que d'aucune autre. C'en est de même pour n'importe quelle profession, depuis la maîtresse de ma jeunesse, la Poésie, jusqu'à l'épouse de ma vieillesse, la Théologie. Leurs auteurs en théologie, quoiqu'ils ne nous montrent pas le meilleur chemin vers le ciel, croient pourtant le faire. Ainsi, quoiqu'ils ne disent pas la vérité, ils ne mentent point quand même, parce qu'ils parlent selon leur conscience (2) ».

M. Gosse note un détail caractéristique qui indique en même temps l'intérêt que Donne ressentit de bonne heure pour l'espagnole. Un portrait de l'an 1591 nous le montre habillé en soldat, et à son portrait est attaché le proverbe espagnol : *Antes muerto que mudado* (combien dois-je changer, avant que je meure). De même, dans ses lettres postérieures, il se montre familier avec l'espagnol. Il aime à citer des mots, des proverbes dans cette langue. Voyez, par exemple, une lettre de 1615 à Sir Henry Goodyere (3). « Comme le proverbe espagnol l'enseigne, celui qui ne sait faire un sonnet est bête, et celui qui en fait deux est fou. » A la suite aussi des vers burlesques que Donne contribua au livre de Thomas Coryate en 1611, il a joint quatre lignes (4) qui sont un mélange d'anglais, de français, de latin, et d'espagnol. Ce sont probablement les langues qu'à cette époque il lisait le plus souvent. Il connaissait l'italien et le français, car il cite plus tard des ouvrages dans ces langues (5). De ses études sur les langues orientales nous reparlerons par la suite.

(1) E. Gosse, ouvrage cité, I, 1.
(2) E. Gosse, *Life and Letters of Donne*, II, ch. XIII.
(3) E. Gosse, *Life and Letters of Donne*, II, ch. XI.
(4) *Poems of Donne* (Grierson, I, 174).
(5) De ses connaissances en langue grecque il est difficile de parler. Il lisait le Nouveau Testament en latin, et les Pères grecs dans la traduction latine, car

Notons que les lectures de Donne en langue espagnole comprennent des écrits de tous les genres; il lisait des auteurs obscurs en même temps que des écrivains connus. « Je me souviens » dit-il, dans un sermon de Pâques, 1623, « d'un auteur populaire (1) espagnol, qui écrit la *Joséphina*, la vie de Joseph, le mari de la Sainte Vierge, » et il cite ensuite, en anglais, des remarques sur la façon dont les évangiles parlent de la Sainte Vierge.

Ce goût de Donne pour la littérature espagnole n'est pas une exception à cette époque. Il serait intéressant de mettre en évidence l'influence de l'Espagne sur l'Angleterre en fait de littérature. Malheureusement l'étude approfondie de cette question est encore à faire. Mais même une étude générale de la littérature anglaise et de son développement nous montre que l'influence espagnole se faisait sentir en Angleterre au moment où le jeune Donne s'est présenté à l'université. Dans les années qui suivirent le mariage de Catherine d'Aragon avec Henri VIII, il se produisait déjà dans ce pays une certaine curiosité à l'égard de la pensée espagnole. Ce mouvement, à Oxford surtout, était stimulé par Jean-Louis Vivès, le savant espagnol, qui y enseigna à partir de 1523 (2). Une partie des œuvres de ce philosophe et théologien fut écrite à cette université et un de ses traités fut dédié à sa protectrice, la reine Catherine (3).

les cite en cette langue. Il en est de même pour Platon, Plutarque, etc. Il étudia plus tard l'hébreu et le chaldéen, et souvent dans ses sermons il commente ou analyse des mots de ces langues. Les endroits où il fait de même pour un mot grec sont fort rares.

(1) « A vulgar Spanish author. » Alford I, 309.

(2) Il naquit à Valence en 1492, et quitta l'Espagne en 1507 par crainte de l'Inquisition. Il étudia à Paris où il revint fréquemment ensuite. Protégé par la reine Catherine d'Aragon et aussi par Henri, il vint en Angleterre en 1523, et s'installa comme professeur de philosophie à Oxford. Il fut exilé ensuite pour avoir pris la défense de sa protectrice au sujet du divorce de Catherine d'avec le roi.

(3) *De Institutione foeminae*. Ses autres œuvres philosophiques comprennent : *De Initiis, Sectis et Laudibus Philosophiae* (1518) ; *In Pseudo-Dialecticos* (1519) ; *De Disciplinis* (1531), la première partie des sept livres : *De Causis Corruptarum Artium ; De Anima et Vita* (1539). Ueberweg loue hautement les talents philosophiques de Vivès qu'il appelle un prédécesseur de Bacon et de Descartes. Son *De Initiis*, etc., nous offre un des premiers essais de faire une histoire de la philosophie selon nos idées modernes. Dans ses autres traités il est très sévère pour les méthodes des scolastiques. Il blâme leur façon de mêler la métaphysique à la logique, et indique les lignes que doit suivre une logique formelle pure. Il croit que l'étude de la nature doit se fonder sur la libre interrogation des phénomènes naturels et sur l'expérience, ce qui n'est rien d'autre que la méthode d'Aristote bien comprise, dit-il. En métaphysique, il se sépare d'Aristote, tout en retenant quelques doctrines du maître, pour se ranger plutôt parmi les plotinisants. Le centre de tout son système, c'est la connaissance de Dieu, et l'étude de la création. L'esprit de l'homme ne peut suffire à la tâche de comprendre la nature de Dieu. Les preuves théoriques de l'existence de Dieu, n'ont pas pour Vivès une valeur très grande. Mais il appuie sur la nécessité morale dans les deux cas. Il préfère la doctrine socratique et stoïcienne sur le bonheur à celle d'Aristote qui est plus éloignée du christianisme. Tout cela le rapproche de la ligne de pensée que suivra Donne. Dans ses trois livres sur l'âme (*De Anima et Vita*) il affirme que l'on a été trop longtemps satisfait de ce que les anciens en ont dit. Il faut abandonner les études théoriques sur la nature de l'âme, et par une étude de ses

Nous anticipons un peu ici en rappelant que Donne a évidemment connu les écrits de Vivès. Mais, ayant fait connaissance des idées de notre auteur, nous trouverons tout naturel qu'il cite les œuvres théologiques et non les ouvrages philosophiques de l'espagnol (1). Il les cite dans un passage des sermons, qui montre bien la façon de raisonner sur les mots qui étaient alors à la mode. « Que Rome ne soit pas Babylone, ils (c'est-à-dire, les catholiques) n'ont pour les consoler, que cette demi-assurance que leur donne un de leurs propres auteurs. *Romae regulariter male agitur,* dit Vivès ; à Babylone tout est confusion, désordre, tandis qu'à Rome tous les péchés se commettent d'une façon ordonnée, selon le livre ; on connaît le prix de chacun. Donc, Rome n'est pas Babylone (2). » C'est bien ici la forme d'argument qui contentait le moyen âge (3).

Ce fut pourtant le mysticisme espagnol qui eut la plus grande influence en Angleterre. Lorsque Donne vint à Oxford, la belle période de l'efflorescence mystique en Espagne touchait à sa fin. Sainte Thérèse mourut en 1582, Louis de Grenade en 1588, et St Jean de la Croix en 1591. Déjà ces mystiques commençaient à être connus en Angleterre, et Francis Meres venait de publier en traduction anglaise le *Guide des Pécheurs* de Grenade.

Que ces livres soient tombés alors entre les mains du jeune Donne, il n'y a rien d'improbable. Donne était curieux de tout savoir. Mais on ne peut pas trop appuyer sur leur influence possible à cette époque de la carrière de Donne. La tendance mystique et piétiste qui chez Donne devient de plus ne plus marquée, et dont nous aurons à marquer un peu le progrès, ne paraît pas être à ce moment très prononcée. Il est possible qu'il ait lu alors les écrits de Grenade et des autres mystiques, mais avec un intérêt plutôt intellectuel. Ce n'est que plus tard qu'il exposera des idées qui s'accordent avec celles du mysticisme espagnol, lorsque les tendances dont nous venons de parler auront plus de prise sur lui.

Le monde autour de lui n'intéressait pas moins notre poète que les livres. Il a toujours eu le bonheur de se voir entouré de nombreux amis qui lui ont témoigné une affection très sincère et un grand dévouement. Pendant ces années d'Université il fit des

facultés appuyée sur l'observation de l'homme, essayer de savoir comment elle agit. Ueberweg fait de Vivès un précurseur de la psychologie empirique du XIX^e^ siècle. Ueberweg, *Gesch. d. Phil.* Vol. II.

(1) Les écrits théologiques de Vivès sont un commentaire sur la *Cité de Dieu,* une *Introductio ad Sapientiam* (1524) et un traité *Ad Animi Excitationem in Deum commentatiunculae,* qui eurent beaucoup de succès, surtout en Angleterre. Il fit aussi des travaux sur l'économie politique, et sur l'enseignement. Œuvres complètes, à Bâle, 1555, deux vol. in fol. par Ulrich Coccius. Ueberweg, *Gesch. d. Phil.,* Vol. II.

(2) Alford, *Works of Donne,* IV, 439.

(3) D'autres associés de l'Université se connaissant en espagnol sont James Mabbe (1572-1642 ?) inscrit au même « Hall » que Donne à Oxford. Plus tard il traduisit en anglais des romans espagnols. Il publia en 1629 des *Contemplations dévotes* (sermons espagnols) et en 1631 *Callisto et Meliboea.* Puis Léonard Digges, qu'un contemporain louait comme « très fort en espagnol », et qui traduisit aussi des romans de l'espagnol en anglais. E. Gosse, Vol. I (*Life and Letters of D.*).

connaissances qu'il garda toute sa vie. Nous citerons spécialement Christopher Brooke (1), dont l'amitié date peut-être de Cambridge même, mais qui se trouvait aussi à Londres en même temps que Donne. Il joua un rôle important, de même que son frère, dans le mariage romanesque que son ami fit plus tard, et c'est à lui que Donne dédia en 1597 deux épîtres en vers fort admirés de Ben Jonson (2).

Un ami mieux connu dans l'histoire fut Sir Henry Wotton, pour lequel furent écrits des poèmes qu'il faut placer parmi les plus remarquables qu'ait écrits Donne au point de vue philosophique, de même que des lettres fort curieuses. Wotton fut lui-même un littérateur de talent et de goût. Il occupa des fonctions importantes à la cour, et fut envoyé à Venise en 1604 comme ambassadeur de Jacques Ier (3).

En quittant l'Université en 1592, Donne se destina, paraît-il, à la carrière des lois. Il vint donc s'installer à Londres à Lincoln's Inn, où il se fit inscrire comme étudiant en droit, le six mai de cette année. Sur le monde qu'il y trouva nous n'avons pas de renseignements exacts. Mais les lettres de Thomas Coryate (4), écrites entre 1612 et 1617 peuvent nous donner, par certaines allusions que nous

(1) Christophe Brooke, mort en 1628, fit son éducation probablement à Trinity College, Cambridge, où son frère étudia. Il partagea l'appartement de Donne à Lincoln's Inn à Londres. Brooke était aussi lié avec les poètes Ben Jonson, Drayton, Davis et William Browne, de même qu'avec le savant Selden. Ses poèmes, qui sont surtout de genre pastoral, furent très admirés de Browne (voir « Britannia's Pastorals » de ce dernier). Son frère Samuel, mort en 1632, qui bénit le mariage clandestin de Donne, entra à l'Université de Cambridge en 1596. Il devint chapelain du Prince Henri, puis de Jacques I, et ensuite de Charles I. Ses œuvres, qui ne furent jamais publiées, comprennent deux traités sur la Prédestination et la Grâce, et des drames latins (*Dict. of Nat. Biog.*).

(2) *Conversations.*

(3) Voir la Vie de Sir Henry Wotton faite par Isaac Walton, le biographe de Donne.

(4) Thomas Coryate (1577?-1617) est une personnalité curieuse. Ayant fait ses études à Oxford, il vint à Londres, où peu à peu il se fit connaître parmi les gens de la cour, et les littérateurs. Il avait une mémoire prodigieuse, un savoir qui n'était pas à dédaigner — surtout une grande facilité pour le grec — et une apparence comique, à ce qu'il paraît, au plus haut degré. Il devint pour la cour de Jacques I une sorte de bouffon privilégié. Il connaissait presque tous les littérateurs de l'époque. Pendant ses nombreux voyages, il s'efforçait de noter, avec un soin vraiment admirable en son genre, les mœurs, et les objets d'intérêt historique ou autre, faisant la connaissance des savantes partout où il le pouvait. Il a laissé, dans ce qu'il appela ses *Crudities*, les impressions d'un voyage, fait pour la plus grande partie à pied, à travers la France, l'Italie, la Suisse, et l'Allemagne en 1608. Ce recueil bizarre et indigeste est rempli de détails curieux. Coryate voyagea de nouveau de 1612 jusqu'en 1617. Cette fois il visita la Grèce et l'Asie Mineure, passa de Smyrne à Alexandrie, puis au Caire. Il traversa la Terre Sainte, la Mésopotamie, la Perse et pénétra jusqu'à Candahar, Lahore et Agra, où il arriva en 1615. Sir Thomas Roe, autre ami de Donne, s'y trouvait alors, comme ambassadeur de Jacques I auprès du Grand Mogol. Partout où il passa ce voyageur infatigable se donna pour tâche d'apprendre la langue du pays, le persan, le turc, le hindoustani. Il mourut à Surate en 1617. Ses *Crudities* avaient paru en 1612. Des vers burlesques de la plume de plus de soixante gens de lettres ou courtisans, y furent adjoints. Ceux de Donne sont un vrai tour de force en fait de bouffonnerie à la mode du jour.

y rencontrons, une idée générale de ce qu'il a dû être. Ces lettre portent comme adresse : « A la très honorable fraternité des Siré naïques, qui ont l'habitude de se réunir le premier vendredi d mois à la Sirène (1) à Bread Street, à Londres, » et elles commen cent en général par les mots : « Très généreux, joviaux et mercu riaux Sirénaïques ». Coryate ajoute à une de ces lettres une liste de amis qui composent cette fraternité. Elle contient, outre les nom de John Donne, et de Ben Jonson, celui de l'antiquaire Sir Rober Cotton (1571-1632), d'Inigo Jones, l'artiste décorateur de la cou (1573-1652), de John Hoskins, bel esprit très connu de son temps (2) de William Hakewill (1574-1653), le frère de George Hakewill, théo logien et philosophe, qui nous occupera plus loin. La liste compren bien d'autres noms, entre autres celui de Christopher Brooke, don il a déjà été question.

Coryate montre à tout moment dans ses lettres sa connaissanc des classiques. Il parsème ses épîtres de citations de Virgile d'Horace, d'Ovide, d'Homère qu'il appelle toujours « le prince de poètes ». Il écrit évidemment à une société de gens qui se piquen d'être amateurs des belles-lettres. Ils se réunissaient régulièremen à la Taverne de la Sirène pour échanger des idées et pour discute des questions d'un intérêt littéraire ou autre. Il est permis de suppo ser que cette fraternité date déjà des années où Donne fut étudian en droit. Nous nous rendons compte en quelque sorte de la mentalit et du goût des gens qui entourèrent le jeune poète, à un âge où l caractère est encore en train de se former.

Donne a lui-même écrit des vers latins qui ne sont pas sans un certaine élégance et quelque mérite. Sa satire en prose, le *Conclav d'Ignace,* parut d'abord en latin quoique l'édition anglaise dat probablement de la même année. Mais on peut remarquer que Donn cite fort peu des poètes classiques. Notons, d'ailleurs, qu'il repro duit certaines citations faites par Coryate dans ses lettres « à l noble compagnie des Sirénaïques ». Ayant visité l'emplacement d Troie, par exemple, Coryate cite à ce propos des paroles d'Ovide *Jam sejes es...* et de Virgile : *Campus ubi Troia fuit.* Ces deux cita tions reviennent dans un sermon de Donne d'une date postérieure, d même qu'un autre vers d'Ovide rappelé par Coryate : *Ludit in huma nis divina potentia rebus.*

Les lettres mêmes de Coryate indiquent une connaissance de poètes classiques autrement grande que celle que montrent les écrit de Donne. C'est vrai que Donne a été lié avec Ben Jonson, et c'es Jonson qui est l'humaniste par excellence parmi les poètes « Elisa béthains » (3). Mais Donne se montre beaucoup plus familier ave les Pères de l'Eglise et avec les docteurs du moyen âge qu'ave les écrivains classiques. Si parfois il rappelle, comme dans les ca déjà mentionnés, quelques vers d'un poète classique, les citations n sont jamais longues. Un vers, ou un demi-vers, un adjectif qui l'

(1) *Mermaid.*
(2) Elève de New College, Oxon, inscrit au Middle Temple en 1601.
(3) On pourrait placer à côté de lui George Chapman comme érudition, mai ce dernier ne s'approche pas du goût classique de Jonson.

frappé, se retrouvent par ci, par là, mais c'est tout (1). Les classiques qu'il paraît connaître le mieux sont ceux que les âges antérieurs aimaient aussi à citer ; Virgile, que l'on avait vénéré comme prophète et admiré comme « le grand magicien » ; Sénèque, « ce divin homme moral, » comme l'appelle Donne ; Lucrèce, dont quelques lignes sont rappelées dans les *Essais* de 1615. Il est question ailleurs de son intérêt pour la satire classique. Outre Cicéron, il cite parfois entre autres Quintilien, Tacite, les deux Pline (surtout la correspondance du Jeune avec l'Empereur Trajan) (2).

En effet, les citations classiques de Donne sont rares dans une œuvre littéraire étendue. Ses allusions latines d'ailleurs les plus fréquentes portent sur des écrivains postérieurs à l'âge d'or. Il rappelle par exemple des phrases de certaines panégyriques présentées aux différents empereurs, et particulièrement à Constantin. Au commencement du *Conclave d'Ignace* (en 1611) il cite les deux premières lignes de la petite apostrophe d'Hadrien à son âme :—

Animula vagula blandula
Hospes comesque corporis.

Des noms comme Aulu-Gelle, Macrobe, Boèce nous mènent au moyen âge, en nous éloignant en même temps de la littérature pure, pour nous faire entrer dans la philosophie. Les encyclopédistes classiques, le grammairien Varron, Diodore de Sicile, Végèce et d'autres, lui fournissent toute espèce de renseignements (3).

Il parle parfois des poètes grecs, Homère, Hésiode, mais quand il cite une parole de Pindare, il nous la donne en latin. « Pindare », dit-il (sermon du Dimanche de la Trinité, 1627), « appelle la perpétuité *Idolum aeternitatis* » (4).

Mais c'est avant tout Sénèque, « l'homme moral », cher à la Renaissance comme dramaturge, surtout cher au moyen âge par ses pensées et propos moraux, que Donne cite, avec la même admiration que témoigne pour ce philosophe le vieux Roger Bacon par exemple.

Les humanistes du XVI^e^ et du XVII^e^ siècles faisaient paraître en grande nombre des éditions et des traductions des écrivains et penseurs de l'antiquité. C'est ainsi que, avec un fonds de connaissance tout médiéval encore, et avec un esprit formé au goût théologique de l'école, des penseurs tels que Donne purent s'élargir l'esprit par la lecture rendue plus facile des classiques. Quand Donne cite Platon, comme il le fait à plusieurs reprises, c'est en latin. Rappelons d'ailleurs la façon vraiment médiévale dont il parle de

(1) Il dit ainsi que « le pire des adjectifs que le meilleur des poètes pût trouver pour caractériser Pluton, c'est « Illacrymabilis ». Or, c'est Horace qui s'en sert à l'endroit de Pluton, tandis qu'en général Donne prête à Virgile le titre du meilleur des poètes.

(2) Ben Jonson recommandait la lecture de ces trois auteurs, Quintilien, Tacite, et Pline le Jeune au point de vue de style (*Conservations*).

(3) Le II^e^ Chap. de *L'Esquisse* de M. Picavet.

(4) Alford, *Works of Donne*, II, 269.

Platon et de ses disciples ; il cherche en eux des précurseurs de la théologie chrétienne (1).

Quelle était, en somme, la situation des études de droit et de médecine à la fin du XVI^e^ siècle, c'est-à-dire à l'époque où Donne s'est inscrit au collège de droit à Londres ? Elles ne se faisaient pas à la façon spécialisée de nos jours. L'étude du droit surtout comportait toujours une certaine connaissance de l'antiquité et de la philosophie, le droit romain formant la base de toute étude. La médecine demandait également que l'étudiant lût sinon dans le grec, du moins dans un texte latin, Hippocrate et Galien qui faisaient autorité encore à cette époque (2). Walton, dans les vers à la mémoire de Donne, en 1633, semble dire que pendant un moment ce dernier a songé à se faire médecin (3). Nous reviendrons d'ailleurs plus loin sur la question des connaissances de notre poète en médecine.

Donne continua donc ses lectures dans d'autres directions que celle des études des lois. Il commença déjà aussi à réfléchir sérieusement sur la vie, à ce qu'il paraît d'après une lettre citée déjà. Dans cette lettre il dit que tout jeune il avait très bien compris que chacun doit prendre dans ce monde une place comme membre de la société. C'est son devoir d'apporter à la société quelque chose de lui-même, et il faut qu'il se consacre à elle. Sans cela, les hommes les mieux doués et les plus cultivés comme intelligence ne sont pas pour ainsi dire que « des excroissances », et ne font pas partie du corps social. Il avait compris cela très jeune, dit-il, au moment où il entreprit « l'étude de nos lois », dans l'intention de remplir ainsi sa fonctions dans la société. « Mais j'en fus detourné », continue-t-il, « par la pire des voluptés, une soif hydropique et immodérée des connaissances et des langages humains » (4). Il ne dit pas par quelles études il essaya de désaltérer cette soif immodérée, et nous n'avons que quelques poèmes écrits vers ce temps en fait de travail littéraire. Mais déjà dans les ouvrages qui datent des premières années du XVI^e^ siècle, il commence à nous faire entrevoir une érudition trop étendue pour qu'elle ait été acquise en peu de temps. D'ailleurs, tous les documents que nous avons sur Donne, ses propres lettres et écrits autant que les témoignages de ses contemporains, nous le montrent toujours porté aux études sérieuses.

Selon son biographe Walton, Donne s'est occupé déjà à Lincoln's Inn, d'une façon sérieuse et pieuse de la théologie, afin de savoir quelle église lui convenait le mieux. C'est placer un peu trop tôt, semble-t-il, l'éveil religieux et moral qui est venu graduellement chez Donne. Mais les controverses religieuses attiraient alors sur des questions théologiques l'attention de la plupart des savants et des hommes de talent, et il ne faut pas oublier que la philosophie et la

(1) Voir plus loin, III, 1.

(2) Une question, d'ailleurs, qui passionnait alors les universités, c'était de savoir si un légiste devait se former par une éducation libérale ou par une étude strictement professionnelle. M. Pattison, *Casaubon*.

(3) Grierson, I, p. 376.

(4) A. VI. 321.

théologie étaient encore étroitement liées l'une à l'autre. C'est aussi en 1593 que parut à Lyon le dernier volume du travail du jésuite Bellarmin (1) : *Disputationes de Controversiis fidei adversus hujus temporis haereticos*. En Bellarmin l'église romaine trouva son défenseur le plus distingué et le plus habile. Désormais c'est sur lui que s'appuyèrent les catholiques dans leurs controverses. Et les théologiens protestants, qui louèrent souvent ses hautes qualités, le signalèrent comme leur adversaire le plus redoutable. Son nom revient très souvent chez Donne qui devait bientôt se ranger définitivement parmi ses adversaires. Remarquable par sa grande érudition, Bellarmin exposait consciencieusement et avec exactitude les doctrines protestantes qu'il combattait. Il évitait le plus possible les invectives qui n'avaient que trop souvent cours parmi les gens de controverse de cette époque. Tout cela devait le rendre sympathique à Donne, auquel les mêmes éloges sont dus, lorsque plus tard il prit part lui-même à ces luttes. Walton veut que Donne ait lu attentivement les *Disputationes* au moment où elles venaient de paraître. Il nous dit que plus tard Donne montra à Morton, son protecteur à partir de 1607, le livre de Bellarmin « annoté copieusement de sa propre main, d'observations justes et profondes ». Donne a toujours regardé le cardinal comme le plus habile des défenseurs de la position romaine, selon Walton. Mais il ne négligeait pas d'en lire d'autres. Il l'affirma plus tard : « je me suis toujours efforcé de lire avec une attention consciencieuse les écrivains romains » (2).

En réalité, cet intérêt aux œuvres théologiques que prenait Donne pendant son séjour à Londres comme étudiant, était-il plus que celui d'un intellectuel, qui veut se guider selon la raison, et d'un étudiant à la recherche de connaissances plus étendues ? La lettre de 1608 citée ci-dessus, et qui semble parler de cette période, ne nous autorise point à répondre par l'affirmative. Nous n'avons pourtant pas de renseignements de Donne lui-même en dehors de ceux que l'on peut tirer des vers écrits pendant les années qui suivent immédiatement cette époque, c'est-à-dire, de 1593-1594 jusqu'en 1597-1598. Parmi ceux que nous pouvons avec certitude attribuer à ces années, il y a une des satires dans laquelle le poète demande où il faut chercher « notre maîtresse la belle religion ». Les uns la cherchent à Rome, « parce qu'elle y était déjà il y a plus de mille ans. D'autres croient la trouver à Genève, où elle se montre sans façon, morose, simple, jeune, dédaigneuse quoique laide ». Il y en a encore qui, obéissant à « quelques prédicateurs et à quelques nouvelles lois », veulent bien croire « qu'elles est parmi nous ».

(1) Ce fameux Jésuite italien (1542-1621) entra dans la Compagnie de Jésus à l'âge de dix-huit ans. Ses conférences au collège romain sur la distinction entre la foi de l'église romaine et celle des autres églises chrétiennes attirèrent l'attention sur lui. Ses *Disputationes* développent ses conférences. Elles parurent en trois volumes, en 1581, 1582, et 1593. Ce fut pendant longtemps le meilleur écrit de polémique du côté des catholiques. Ses autres traités sont *De Potestate summi pontificis in rebus temporalibus, De Ascensione Mentis in Deum, Institutiones Hebraicae*, etc.

(2) Alford, *Works of Donne*, III, 415. Sermon de juin, 1626.

Quelques personnes rejettent toute religion, d'autres croient que toutes les formes qu'elle peut revêtir sont également bonnes. Le poète arrive à la conclusion qu'il faut « douter sagement », car la Vérité se tient sur une colline escarpée et haute, et on a bien de la peine à arriver jusqu'à elle. « A quoi bon dire, au dernier jour, qu'un Philippe ou un Grégoire, un Henri ou un Martin, t'a enseigné telle ou telle chose ? Cette excuse n'est-elle pas tout aussi forte pour les deux choses contraires ? ». Mais il faut travailler à la recherche de la Vérité « avant que ne vienne la vieillesse, qui est le crépuscule de la mort, car dans cette nuit personne ne travaille plus » (1).

C'est de beaucoup la pièce la plus religieuse que nous ayons de Donne à cette époque. Elle indique un esprit qui ne veut encore s'attacher à aucun culte particulier. D'après certaines autres des satires, qui datent de cette époque, on dirait que les sympathies de Donne semblent encore le porter vers les catholiques. La seconde satire contient, par exemple, une allusion à Luther, sur un ton qui, sans être hostile, n'indique pas le respect que Donne montre plus tard à son sujet.

« Luther, comme profès, désirait des *Paternoster* courts, car il devait dire son chapelet tous les jours. Mais une fois qu'il eut quitté les règles, c'est lui qui ajouta à la prière du Christ la clause sur le pouvoir et la gloire ». Lorsque Donne aura à parler de Luther dans les *Essais de Théologie*, écrits en 1615, il l'appelle « cet homme d'une intelligence, d'une industrie, et d'un zèle infinis, rempli des bénédictions du Dieu Très-Haut » (2). Dans la présente satire il continue, sur un ton moqueur, à parler des controverses religieuses : —

« Les bonnes œuvres, nous l'admettons », dit-il, « sont encore bonnes, mais elles ne sont plus à la mode » (3). L'emploi de la première personne semblerait peut-être le ranger déjà avec les protestants, que les catholiques accusaient de négliger complètement la part des bonnes œuvres dans la préparation au salut. Plus tard, devenu lui-même prêtre de l'église anglicane, Donne s'occupe sérieusement de ces disputes entre les catholiques et les réformateurs. Fidèle à sa *Via Media*, l'église anglicane tâchait de combiner la doctrine romaine, qui insistait sur la puissance des œuvres pour le salut, et celle de certains protestants qui faisaient dépendre tout de la grâce divine. Donne revient dans ses Sermons à la question des relations de la grâce avec les bonnes œuvres. Il appuie sur la nécessité des œuvres, tout en attribuant, en dernier ressort, le pouvoir essentiel à la grâce. « Jusques à quand », s'écrie-t-il, « ferons-nous ce mauvais emploi d'une bonne doctrine, que parce que nous ne pouvons pas faire assez à nous seuls pour assurer notre salut, nous ne ferons rien de tout » (4).

(1) Grierson, I, p. 158.
(2) *Ess. in Div.*, p. 10.
(3) Grierson, I, p. 154.
(4) Alford, IV, 129. Un demi-siècle plus tard, Bossuet exposant les différentes théories sur la grâce, tranchait ainsi la question que l'on ne peut résoudre dans le langage du monde sensible : « Quand donc nous nous mettons à raisonner,

En même temps, la littérature commence à occuper l'attention de Donne. Ses premiers essais littéraires portent sur le nouveau genre satirique. Venu à Londres au moment où il semblerait que l'on devait respirer partout la poésie lyrique, notre jeune littérateur s'y montre tout d'abord assez indifférent. Il aspire plutôt à se poser en critique moral, et à flétrir de son mépris les folies de sa génération. La nouveauté l'attire peut-être, et la liberté que les satiriques se sont toujours octroyée.

On comprend facilement comment le génie du jeune Donne, vif, énergique, développé du côté intellectuel, ait été attiré d'abord vers la satire. Plus tard il paraît regarder la vocation satirique avec assez peu d'approbation. « Personne n'est un bon conseiller », dit-il, dans un de ses Sermons, « quand même il serait sage, et aurait toute liberté dans ses paroles, à moins d'aimer celui qu'il corrige. S'il ne lui veut pas vraiment du bien, en même temps qu'il lui montre ses fautes, il est un satirique et un calomniateur, qui cherche à faire valoir sa propre sagesse, et à exercer son autorité, plutôt qu'à donner un bon conseil » (1).

Ailleurs il dit d'un ton dédaigneux : « Il est facile de se montrer plein d'esprit, une épigramme devient facilement une satire, et une satire dégénère facilement en une invective, lorsqu'on veut critiquer le monde autour de soi » (2).

Tout autre est l'attitude de Donne, même vers la fin de sa vie, envers la poésie en général : « J'ai une raison toute particulière », dit-il, « d'aimer les Psaumes, et les Epîtres de saint Paul. Ce sont là les écritures saintes sous les formes auxquelles je suis le plus habitué : les écrits de saint Paul sont des lettres, les écrits de David des poèmes » (3).

Donne est trop sincèrement et trop profondément poète pour jamais abandonner la Muse, ou pour mépriser son service. Il se repentira de quelques-uns de ses vers, de certains chants d'amour et des satires, de son poème inachevé sur la métempsycose. Ce sont là des péchés contre la Muse elle-même. Jamais le poète n'a regretté d'avoir été poète.

Certains poèmes qui appartiennent à cette première période de sa vie littéraire nous fournissent quelques détails sur son évolution intellectuelle. Nous avons vu que ses *Satires* datent probablement des années entre 1593 et 1597-1598. La première s'attaque principalement aux courtisans et aux gens à la mode. Le poète se plaint d'avoir à quitter son cabinet de travail. Là se trouvent, parmi « les quelques livres qui le consolent » des « théologiens graves,

nous devons d'abord poser comme indubitable, que nous pouvons connaître beaucoup de choses, dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances, ni toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier ; mais qu'il faut, au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue » (*Traité du Libre-Arbitre*, ch. IV). Cf. M. Picavet, Cours de 1913-14, 1914-15.

(1) Alford, I, 183.

(2) Ibid.

(3) Alford, IV, 309.

les conduits de Dieu » (God's conduits) ; avec eux, c'est « le philosophe, secrétaire de la Nature », puis des hommes d'Etat, « qui enseignent à nouer les tendons du corps mystique de la cité ». Il y a là des chroniqueurs qui rassemblent les faits ; à côté d'eux se trouvent « les poètes de chaque pays, qui prennent la fantaisie pour guide » (1).

Quelques autres détails des satires sont aussi à relever. Une allusion, entre autres, à Panurge montre que Donne connaissait les écrits de Rabelais. Après avoir rappelé les merveilles racontées par les explorateurs, le poète parle de ceux qui, dans le mensonge, l'emportent sur Jovius et sur Surius (2), historiens ecclésiastiques qui n'avaient pas la réputation d'être impartiaux dans leur jugement.

Il fait allusion au dictionnaire de Calepin (3), au savoir de Bèze, et à la réputation que les jésuites se sont acquise pour leur grande érudition. « La mode lacédémonienne d'enseigner en faisant voir des ivrognes », dit-il, « ne réussit plus de nos jours. Il y a peu de personnes que les tableaux de l'Arétin aient rendu chastes » (4).

Quelques lignes intéressantes contiennent une référence à Dante. Dans les œuvres imprimées de Donne le nom du grand poète médiéval n'est point cité. M. Grierson l'a relevé pourtant dans une lettre inédite. Mais l'allusion que contient les lignes dont il est question est évidente.

« Mon âme précieuse », dit Donne, « commença à plaindre la misère des suppliants à la cour. Et un sommeil, pareil au sien qui a vu en rêve l'Enfer, tomba sur moi. Alors, à la cour j'ai vu, moi, des hommes tels que celui-là vit aux Enfers, et de bien pires, et en plus grand nombre (5). »

La cinquième satire contient certaines idées dont nous aurons à parler plus particulièrement dans la troisième partie de cette étude, celle du *macrocosme* et du *microcosme*. Nous notons ici la sympathie que l'auteur porte encore aux catholiques. Ayant à parler des injustices qui se pratiquent au nom de la loi : « N'est-ce pas assez », dit-il, « pour mettre en colère un stoïcien, un poltron, même un martyr, que de voir entrer chez vous un huissier, qui affirme que vos habits sont des chapes, vos livres des heures canonicales, votre vaisselle des calices, et qui se trompe au point de les emporter tout en demandant en même temps ses honoraires pour être venu ? » (6).

Suivent des beaux vers sur la loi : « Oh ! que jamais le nom pur

(1) Grierson, I, 145.

(2) Jovius (Paolo Giovio), Evêque de Nocère, qui fit entre d'autres ouvrages un traité historique, *Historiarum sui temporis Libri XLV* (1553).

Laurentius Surius (1522-78) Carthusien que les réformateurs accusaient d'inexactitude dans ses histoires ecclésiastiques qui comprennent un *Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab anno* 1550 (1568) et les *Vitae Sanctorum* (1570 *et seq.*).

(3) 1455-1511.

(4) Allusion aux sonnets de Pierre l'Aretin (1492-1557), sur les tableaux impudiques de Guillio Romano.

(5) Grierson, I, 164.

(6) Grierson, I, 170

et vénéré de la belle Loi ne soit prostitué pour autoriser des vols. C'est elle qui a été constituée Greffier de la Destinée sur la terre. Elle prononce les paroles du Destin, et ne fait que nous dire qui doit être riche, qui pauvre, qui occupera des charges de fonctionnaires, et qui sera en prison. Elle est entièrement belle, mais elle a pourtant des griffes (1) ».

Dans cette satire M. Grierson signale des échos de Juvenal. Et on y trouve aussi une allusion à Angélique l'héroïne d'Arioste, qui s'évade des mains de ceux qui la poursuivent. Nous y voyons de même des références aux doctrines sur les anges si répandues au moyen âge, mais pour le moment nous ne faisons que les signaler. Les théories de Donne à ce sujet méritent une étude plus complète, et nous occuperont dans la troisième partie de ce livre.

Quelques épîtres en vers, adressées à Sir Henry Wotton, datent aussi de 1597-1598. Ce sont pour la plupart des critiques, sur un ton moral et élevé, des bassesses de la cour et de la ville. Le poète se plaint d'avoir à y rester. Mais la campagne ne vaut guère mieux, car on y meurt d'ennui. Cour, ville et campagne sont choses également mauvaises, seulement la cour l'emporte peut-être. Comment s'en tirer ? Il faut apprendre à se suffire soi-même : « Sois ton propre palais, où le monde entier n'est pour toi qu'une prison (2) ».

M. Grierson voit dans cette pièce la contribution de Donne à un de ces « débats littéraires », alors assez fréquents, qui aurait eu lieu parmi les beaux esprits groupés autour de Lord Essex (3). La question à discuter était apparemment celle-ci : Quelle est la vie la meilleure, celle de la cour, de la ville, ou de la campagne ? (4)

C'est à ce même sujet que Francis Bacon, l'ami qui devait trahir plus tard son protecteur Essex, écrivit vers 1598 son poème *Le Monde*. Il en donna une copie autographique à Wotton. Donne dans ce poème de 1598 imite plusieurs phrases de Bacon. Comme les vers de ce dernier ne furent publiés qu'en 1629 pour la première fois, c'est par Wotton que Donne les connaissait sans doute. Il faisait partie de ce cercle de littérateurs attachés à la personne d'Essex. Une réponse de Wotton au poème de Donne, conservée en manuscrit, se trouve imprimée dans le livre de M. Grierson (5).

Mais, malgré son goût pour l'étude et pour la littérature, Donne ressentit bientôt les attraits irrésistibles de la vie active. Cette hardiesse et ce goût aventurier qui s'exprimèrent dans ces premiers essais en vers, le poussèrent à la recherche d'expériences dans d'autres champs. Il veut tenter des aventures à l'étranger, de même qu'il aime à s'exercer dans des nouvelles voies intellectuelles. Ce goût des voyages, il le conserva toute sa vie. Il y céda donc, et à

(1) Ibid. 170.
(2) Ibid. 182.
(3) *Mod. Lang. Review*, Ap. 1911.
(4) C'est le sujet de deux épigrammes grecques. attribuées à Posidippus et à Metrodorus. Une des épigrammes condamne tous ces genres de vie ; l'autre au contraire les loue. En 1557 un certain Nicolas Grimaldi avait donné une version de ces deux pièces dans la fameuse *Miscellanie* de Tottel ; et une autre parut en 159 dans *l'Art de la Poésie Anglaise*, attribué à George Puttenham.
(5) *Poems of Donne*, II, 141.

l'âge de vingt-trois ans il s'engagea au service du Comte d'Essex prêt à partir pour l'Espagne (1). Essex était alors au sommet de sa carrière, jouissant pleinement de la faveur de la reine. Il était doué de beaucoup de charmes personnels, et avait un caractère ardent et hautain, épris de pouvoir, mais il avait peu de jugement. D'une nature franche et courageuse, il tendait malheureusement à la satisfaction de toutes ses fantaisies. Amateur des belles-lettres il était en même temps poète, et avait, affirmait-on, la versification très facile, quoique peu de ses vers aient survécu. Il protégeait surtout les littérateurs (2), et autour de lui Donne devait trouver un monde extrêmement intéressant.

C'était en 1596 que Lord Essex et Lord Howard reçurent de la reine Elisabeth une commission qui les autorisait à prendre des mesures offensives, d'accord avec Sir Walter Raleigh, contre l'Espagne. Donne prit part aux deux expéditions qui suivirent, dans le service personnel d'Essex. De la première, Macaulay dit que c'est « l'exploit le plus brillant qu'aient accompli les armes anglaises sur le continent pendant le long intervalle qui s'écoula entre la bataille d'Azincourt et celle de Blenheim ». On comprend qu'elle ait stimulé l'imagination et l'enthousiasme du jeune Donne, quoiqu'il n'ait rien produit comme œuvre poétique à ce moment, sauf quelques petites épigrammes. Le second voyage, en juillet 1597, connu sous le nom du « Voyage des Iles » (c'est-à-dire, aux Açores), et qui n'eut aucun succès, lui fournissait des sujets pour deux épîtres à son ami Christopher Brooke, intitulées *Le Calme* et *L'Orage*. Elles plaisaient beaucoup à Ben Jonson, qui aimait à en citer des vers (3). Leur intérêt est surtout littéraire, et ils ne nous fournissent pas de renseignements sur les lectures et les études de Donne. Dans *Le Calme,* pourtant, nous avons une petite indication des lectures théologiques qu'il faisait déjà. « Hélas », s'écrie Donne, « que l'homme est maintenant peu de chose en plus de ce qu'il était avant d'exister ! Il n'était alors rien, et nous, nous ne sommes bons à rien ! »

Un sermon de Donne, bien postérieur en date, et que M. Grierson cite à ce propos, nous montre la source où Donne puisa presque mot pour mot cette idée. Ce sermon cite Tertullien, et développe dans un beau passage ces quelques mots : *Recogita quid fuerit antequam esses.*

Il est fort possible que Donne connaissait déjà Tertullien. Il revient aussi très souvent sur cette idée du peu de valeur, du *néant*

(1) Robert Devereux, second Comte d'Essex, né en 1567 mourut sur l'échafaud en 1601. Son oncle le Duc de Leicester le protégeait à la cour, car il voyait en lui un rival qui combattrait l'influence de Sir Walter Raleigh sur la reine Elisabeth, toujours facilement éprise de la beauté masculine, fut saisie par le charme du jeune homme. L'histoire tragique de son infidélité, de son emprisonnement et de sa mort sur l'échafaud ne peut pas nous retenir ici.

(2) En ami du Comte de Southampton, le protecteur de Shakespeare, il a probablement connu ce dernier. Spenser était en relations avec lui, comme en témoigne un sonnet qui parut avec la *Faerie Queene*. Daniel, Chapman, Barnes, S. William Vaughan l'ont loué. Il était l'ami intime de Sir Thomas Bodley.

(3) *Conversations.*

de l'homme. Cette idée, mise en opposition avec celle de la grandeur de cet être chétif, « ce roseau, le plus faible de la nature », se retrouve souvent dans sa poésie et dans ses prédications.

Les poèmes dits *Elégies* appartiennent aussi pour la plupart aux années entre 1593 et 1598 (1). Ce sont en général des pièces satiriques et pleines d'esprit mais qui sont souvent d'un réalisme qui descend même jusqu'à la grossièreté. On y trouve fréquemment des allusions satiriques aux doctrines théologiques. L'angéologie du moyen âge est mise à contribution surtout dans la pièce intitulée *Le Bracelet* (2), qui n'est qu'un long jeu d'esprit sur le mot « ange » compris dans deux sens différents : 1° d'un être spirituel ; 2° d'une pièce d'or. C'est un poème que Ben Jonson admirait beaucoup (3). En outre, l'alchimie du moyen âge prend une place considérable dans ces poèmes. Souvent Donne parle des alchimistes et de leurs recherches, pour s'en moquer, ou pour y trouver des comparaisons littéraires.

Walton dit que Donne ne revint pas directement en Angleterre du second voyage, mais qu'il passa quelque temps en Italie et en Espagne, « où il fit des observations intéressantes sur les mœurs des deux pays, sur leurs lois, et sur leur gouvernement. Il rentra », dit-il, « en Angleterre, après s'être perfectionné dans la langue des deux pays ». Pendant quelques mois, aussi, après sa rentrée, Donne servit d'intermédiaire entre Lord Cecil en Angleterre et les commandants des forces anglaises qui étaient alors en France. On remarque combien à cette époque l'on était curieux de connaître les langues et les peuples étrangers. Les années des grandes découvertes géographiques étaient déjà passées. Mais les Anglais de ces temps étaient de grands voyageurs. Donne avait lui aussi ce goût de voyage. Il est vrai qu'il n'a pas fait de voyages tels qu'en entreprirent quelques-uns de ses amis. Mais Walton nous apprend qu'il songea à un voyage en Orient pour visiter Jérusalem, et il a connu du moins l'Espagne, l'Italie, la France, l'Allemagne et les Pays-Bas. Parmi ses amis, que le *Wanderlust* mena plus loin, nous avons déjà parlé de Coryate. Nous pouvons citer de même Sir Thomas Roe, poète et homme d'Etat, auquel Donne dédia plusieurs de ses vers. Roe (1581-1644) fit en 1609-1610 un voyage aux Antilles, puis remonta l'Amazone, et passa treize mois à voyager dans le pays de l'Amazone et de l'Orénoque. En 1613 il fut envoyé aux Pays-Bas, et en 1614 il partit comme négociateur de la Compagnie des Indes Orientales, auprès du Mogol à Jahângû. En 1618 il était en Perse, d'où il revint ensuite en Angleterre. De 1621 à 1628 il remplissait les fonctions d'ambassadeur auprès du Sultan à Constantinople.

Wotton voyagea aussi beaucoup sur le continent, et en 1604 partit pour Venise comme ambassadeur de Jacques I^er^.

(1) Grierson, II, 62.
(2) Ibid. I, 96.
(3) *Conversations.* Works of B. Jonson. Ed. Cunningham, Vol. III.

CHAPITRE II

ANNÉES DE TRAVAIL LITTÉRAIRE

Rentré définitivement en Angleterre en Avril, 1598, Donne reçut le poste de secrétaire de Sir Thomas Egerton, Gardien du Grand Sceau de l'Angleterre. Egerton, qui était un homme remarquable à tous les points de vue, confia à Donne le soin de sa correspondance presque entière, qui devait être des plus intéressantes. Dans une telle maison, d'ailleurs, où il jouissait de la confiance et de l'amitié de son maître, Donne se trouvait en relations continuelles avec des personnes distinguées comme intelligence et comme position sociale et politique. Entre autres, Lord Essex, en disgrâce auprès de la reine, passa chez Egerton la dernière année de sa vie (1), prisonnier par les ordres d'Elisabeth.

C'est de cette époque que datent pour la plupart certaines amitiés qui eurent une influence considérable dans la vie intellectuelle de Donne. Il jouit désormais de la protection et de l'amitié de plusieurs dames de qualité, dont la plus remarquable est indubitablement Lucy Russell, Comtesse de Bedford. C'est une des femmes les plus brillantes de son siècle. Elle fut louée par des poètes de premier ordre, auxquels elle inspira une vive admiration par sa beauté, sa dignité, son intelligence. En même temps l'intérêt qu'elle portait aux belles-lettres la constituait la protectrice reconnue des poètes et des littérateurs. Donne, Ben Jonson, Daniel, Drayton, Chapman et Davis de Hereford sont parmi ceux qui l'entouraient. On la disait poète ; mais aucune de ses œuvres ne nous est parvenue (2).

Dame d'honneur, d'abord d'Elisabeth, puis de la femme de Jacques I^er^, elle participa à la vie de la cour, et figura souvent dans les magnifiques « masques » écrits par Ben Jonson pour satisfaire au goût des deux reines pour le spectacle. Mais pour avoir connu la vie mondaine la comtesse n'en resta pas moins une personne capable d'apprécier les études et le côté sérieux de la vie. Sir Henry Goodyere, le fidèle ami de Donne, était attaché à sa maison. C'est peut-être par lui que Donne entra d'abord en relations avec elle.

Deux cousines de la comtesse figurent aussi parmi les amies de Donne. Ce sont Lady Markham et Lady Boulsted, dont il devait,

(1) 1600-1601.

(2) (Voir pourtant Grierson, II, 209.) C'était la fille aînée de John Harrington, plus tard Baron Harrington d'Oxton sous Jacques I. Elle épousa en 1594 Edouard Comte de Bedford.

en 1609 déplorer la mort dans des vers adressés à la comtesse. Un peu plus tard, Donne connut aussi l'amitié de la Comtesse de Salisbury. A toutes ces dames Donne adressa des poèmes, dont quelques-uns sont très beaux.

On peut signaler une dernière amie, pour laquelle Donne eut une affection profonde et stable. C'est Madeleine Herbert, mère de son ami Edward Herbert (depuis Lord Herbert de Cherbury) et de George, un des disciples les plus connus de Donne en poésie. A Madame Herbert, Donne dédia plusieurs poèmes, entre autres la belle pièce où il parle de « la beauté d'un visage d'automne qui surpasse celle du printemps ou de l'été (1) ». La *Couronne de Sonnets Sacrés* lui fut envoyée en 1609, et il prononça à sa mort en 1627 une oraison funèbre de beaucoup d'élévation d'esprit (3). C'est aussi à Madame Herbert que s'adressent les vers sous le titre de *La Primevère* dont nous aurons bientôt à parler (4).

Or, c'est pendant son séjour chez Lord Egerton que Donne songea à entreprendre un travail poétique plus considérable qu'il n'avait encore tenté. Il entama un poème satirique ayant pour sujet la transmigration de l'âme. La satire de Lucien à ce même sujet lui a peut-être suggéré l'idée. Il rappelle parfois les écrits satiriques de cet auteur, et il en parle plus tard sur ce ton de désapprobation qu'il adopta à propos de la satire dans ses années de maturité. Nous l'entendons ainsi dire, dans le sermon prononcé à l'occasion de la mort de Madame Herbert : « Bien des fois le mépris perce plus loin que l'épée. Et Lucien a plus blessé la religion en se moquant d'elle, que ne l'ont fait Arius, ou Pélage, ou Nestorius par leurs arguments (5) ».

Cet essai de satire métaphysique resta inachevé. En tête de l'épître en prose par laquelle Donne le faisait précéder, sont ces mots : *Infiniti Sacrum, 16 Augusti,* 1601. *Metempsychosis. Poema Satyricon.* Cette épître d'ailleurs est suffisamment curieuse pour que nous la citions en partie. Une note ironique y sonne dès les premiers mots : — (6)

« D'autres mettent leurs armes au portique et à l'entrée de leurs maisons. Moi, j'y mets mon portrait, si vraiment il y a des couleurs qui puissent rendre un esprit aussi simple, aussi lisse, et aussi transparent que le mien (as flat and through-light)... Je ne défends à personne de me critiquer, sauf à celui qui, à la manière du Concile de Trente, proscrit, non les livres, mais les auteurs, et qui condamne tout ce qu'un tel auteur a écrit ou peut écrire. Il n'y a personne qui écrive si mal, qu'il ne nous donne quelque exemple à suivre — ou à fuir. Or, quand j'entreprends ce livre, je n'ai aucune intention de me mettre en dette envers qui que ce soit. Jusqu'à quel point mon fonds me suffira, je ne sais... si j'emprunte quel-

(1) Grierson, I, p. 12.
(2) Ibid., I, p. 317.
(3) Alford, IV.
(4) Grierson, I, p. 61.
(5) Alford, VI, 248.
(6) Grierson, I, 293.

que chose de l'antiquité, je me fais fort de le passer à la postérité, dans la même quantité, et aussi bon. Et vous trouverez toujours que je reconnais le prêt, et que je remercie non seulement celui qui a déterré pour moi ce trésor, mais aussi celui qui m'a servi de guide à cet endroit. Tout ce que je vous prie de vous rappeler... c'est que la doctrine pythagoricienne ne transporte pas seulement une même âme d'homme en homme, ou d'un homme dans une bête, mais aussi indifféremment dans des plantes. Vous ne devez donc point vous étonner de retrouver la même âme dans un Empereur, dans un cheval de poste ou dans un champignon. Parce que ce n'est point la paresse de l'âme, mais l'inaptitude des organes, qui opère cela. Si donc cette âme ne pouvait pas se mouvoir lorsqu'elle était dans un melon, elle peut néanmoins s'en souvenir, et peut maintenant me raconter, à quel banquet lascif ce fruit a été mangé. Et quoiqu'elle ne pût parler lorsqu'elle était une araignée, elle peut néanmoins se souvenir et me dire, maintenant, qui s'en est servi comme d'un poison, pour atteindre une dignité convoitée. De quelque façon que le corps ait obscurci ses autres facultés, la mémoire reste toujours la sienne. De sorte que je peux sérieusement vous donner, d'après son propre récit, tous ces voyages, depuis sa première création... quand elle était cette pomme qu'Eve a mangée, jusqu'au temps présent, où elle est en celui dont vous trouverez la vie à la fin de ce livre. »

Le fragment contient de très beaux passages ; mais Donne ne sait pas soutenir une narration suivie. Un sujet qui devait se prêter merveilleusement à la satire dégénère en une série futile d'incidents sans raison d'être, qui deviennent bientôt déplaisants au dernier degré. La pièce était déjà assez longue quand Donne l'abandonna, se rendant compte peut-être de son insuccès. Mais son génie poétique s'y montre quand même. Il y a partout de belles lignes, et même des strophes entières d'une musique riche et sonore. Telles sont, par exemple, les strophes sur le Destin, et le passage admirable où il parle de cette belle tradition du moyen âge, qui fait de l'arbre d'où Eve cueillit la pomme, celui sur lequel le Rédempteur du monde a souffert. Le fragment se termine par une réflexion qui rappelle la manière de Montaigne (1), réflexion que Shakespeare mettra dans la bouche d'Hamlet avec une intonation douloureuse et poignante : « Il n'y a rien qui soit simplement bon ou mauvais en entier : De toute chose la seule mesure est la comparaison, et le seul juge l'opinion (2) ».

Examinons maintenant le fond de la pièce. Donne n'a guère su tirer parti de l'idée de la métempsycose. Il fait subir à l'âme une série d'incarnations ; et le seul hasard du moment guide le choix d'un corps, qui dépend entièrement, semble-t-il, de la fantaisie de l'âme elle-même. Aucune explication philosophique n'en est offerte. Il n'y a pas de qualité acquise ou de faute à expier, qui puisse servir de lien entre les différentes incarnations. Çà et là

(1) On sait, par une allusion dans une lettre de 1603 ou 1604, que Donne le connaissait. E. Gosse, I, ch. IV.

(2) Grierson, I, 316.

apparaissent quelques pensées métaphysiques ou des réflexions sérieuses, mais le poète n'essaie même pas de développer philosophiquement l'idée centrale.

Dans sa préface il avait indiqué en termes généraux les incarnations qu'il comptait prêter à l'âme Dans le fragment qu'il a composé, elle est mandragore, moineau, plusieurs fois poisson, baleine, souris, loup, singe, puis femme (1). Nous n'avons pas ici une conception philosophique pareille à celle de Platon. La transmigration n'est point une explication morale par laquelle on comprend le châtiment du péché. Nous n'avons ici que les spéculations déplaisantes d'une imagination à laquelle il manque même d'être créatrice.

Ce n'est donc pas chez Platon, ou chez d'autres philosophes de l'antiquité qu'il faut placer la source des idées de Donne dans le *Progrès de l'Ame*. Où faut-il donc chercher ?

La transmigration des âmes n'est pas une idée à laquelle Donne revient souvent. Mais dans quelques passages de ses œuvres religieuses il s'en sert pourtant d'une façon caractéristique. Dans un sermon sur la Nativité il s'écrie, en essayant de se figurer cette éternité dans laquelle Dieu a existé « Si je pouvais croire à la transmigration des âmes, et penser que la mienne a habité successivement dans d'autres créatures depuis la création, qu'est-ce que cela pour un passé ? Pas même six mille ans ! (2) ».

Dans un beau passage des *Dévotions* il parle de la « transmigration du péché ».

« L'âme du péché — car nous avons rendu immortel le péché, il faut donc qu'il ait une âme — l'âme du péché c'est la désobéissance à Toi. Et quand un péché est mort en moi, cette âme est passée à un autre. Notre jeunesse se meurt, et les péchés de la jeunesse meurent avec elle. Quelques péchés meurent par un mort violente, d'autres par une mort naturelle. La misère, la pauvreté, la prison, et l'exil en tuent en nous quelques-uns. D'autres se meurent de vieillesse... Mais toujours leur âme vit, et passe dans un autre péché (3) ».

(1) Bouillet (*Enn. de Plotin,* II, 676) cite un passage de Théophraste, sur la métempsycose. La liste d'incarnations possibles pour l'âme qui contient ce passage est un peu semblable à celle de Donne. « Les Egyptiens croient que la même âme peut passer successivement dans le corps d'un homme, d'un bœuf, d'un chien, d'un oiseau, d'un poisson. Selon eux, tantôt animant une bête, telle qu'une fourmi, ou un chameau, elle paît de la terre ; tantôt changée en oiseau, elle vole dans les airs sous la forme d'un geai ou d'un rossignol ; tantôt, enfin, elle existe dans le corps d'un autre animal, jusqu'à ce qu'ayant passé par tous les corps elle remonte à la région de laquelle elle est descendue. »

(2) Alford, I, 149.

(3) Alford, III, 611. Comparez aussi ce passage curieux d'un sermon de 1622. « Quant à notre résurrection spirituelle des morts, comment espérer ressusciter un pécheur... qui a passé par tant de transformations, de forme en forme, de péché en péché ? Il a été salamandre et a vécu dans le feu, successivement, jeune, dans le feu de la convoitise, vieux, dans le feu de l'ambition. Il a été serpent, poisson, et a vécu dans les eaux, sucessivement dans les eaux troubles de la sédition dans sa jeunesse, et dans sa vieillesse dans les froides eaux de l'indifférence religieuse » (Alford, I, 254).

En étudiant le *Progrès de l'Ame* on reconnaît certaines influences sous lesquelles Donne écrivait. La pièce est pleine d'indications qui montrent qu'à cette époque il lisait des écrits talmudiques et kabbalistiques. Plus tard il s'adonna très sérieusement à l'étude de l'hébreu et de la théologie juive. Pour le moment, il paraîtra que c'est ce qu'il y a de curieux et d'obscur dans les légendes talmudiques qui l'attire ; surtout les histoires que le moyen âge avait inventées au sujet d'Adam, de Noé, et des patriarches (1).

Quant aux doctrines kabbalistiques, elles l'ont intéressé toute sa vie. Les écrits de cette école mystique avaient une influence assez grande d'ailleurs à cette époque, et elle est à retrouver chez Donne aussi. Or, la conception de la métempsycose est une de celles qui prend une importance capitale dans le mysticisme kabbalistique. Le judaïsme des grands docteurs du moyen âge, de Saadyah et de Maïmonide, n'a rien à faire avec cete conception. Mais elle forme dans le *Zohar* une partie intégrale du système mystique (2).

(1) On y relève bon nombre de légendes talmudiques et chrétiennes. M. Grierson explique l'identification de Janus et de Noë en renvoyant au traité *Antiquitatum variarum*, Vol. XVIII (1498), d'Annius de Viterbo (1432-1502) un dominicain dont le nom italien serait Fra Giovanni Nanni. Il identifie Janus avec Noë. Donne attribue à la famille d'Adam « Moaba, la sœur d'Abel », « Siphatecia la cinquième fille d'Adam » et « Tethlemite son frère », puis « Themech, sœur et femme de Caïn ». M. Grierson montre que Donne n'a point inventé ces noms. La plupart se trouvent, parfois sous une forme un peu différente, mais reconnaissable, dans des compilations fréquentes au moyen âge, telles que *l'Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur, ou le *Cursor Mundi* du XIII^e^ siècle en Angleterre, mais surtout dans les *Libri Antiquitatum, quaestionum et solutionum in Genesim, de Essaeis, de Nominibus hebraicis, de Mundo* (imprimé à Bâle, en 1527), attribué à Philon d'Alexandrie. C'est une traduction latine du III^e^ ou VI^e^ siècle, d'un traité grec, à son tour traduit de l'hébreu. Voir M. Grierson, *Poems of Donne*, II, pp. 223, 224.

(2) L'influence des écrits mystiques et théosophistes que l'on désigne sous le nom de *Kabbale* s'est fait sentir profondément sur la pensée chrétienne et philosophique occidentale à partir du XV^e^ siècle. Le mot *Kabbale* s'employait à l'origine pour désigner la loi orale des juifs par opposition à la loi écrite. Mais à partir du début du XIII^e^ siècle, il s'applique plus spécialement à un mysticisme métaphysique très éloigné du judaïsme pur, qui s'explique par « l'étonnante élasticité de la pensée juive, et la souplesse de la méthode d'interprétation allégorique appliquée aux textes sacrées » (Karppe, *Les Origines de la Nature du Zohar*, p. 224. Paris, 1901). Ce mysticisme spécial fait son apparition au moment de la mort de Maïmonide, le chef du rationalisme juif. De fortes tendances plotiniennes se retrouvent dans ce système, comme dans les écrits de Maïmonide. Les premiers kabbalistes se rattachent à Isaac l'Aveugle, qui florissait à cette date, c'est-à-dire vers 1205, comme à leur fondateur. Ce n'est que plus tard, avec l'apparition du *Zohar*, que l'on a voulu remonter à une source bien plus éloignée, à la tradition directe des doctrines données par Dieu à Adam au paradis. Cette tradition aurait finalement été recueillie, affirmait-on, par un certain Rabbin Simon ben Jochaï, vers 70 à 110 après J.-C. C'est en réalité l'œuvre du juif espagnol, Moïse ben Léon, mort en 1305. Cette théosophie prétend donc être la révélation complémentaire par laquelle doit être achevée celle qui est contenue dans l'Ancien Testament. Elle comprend un système bien défini et très complexe, sur la nature de l'Etre suprême. Par des gradations successives les différents ordres d'esprit émanent de son essence. Le caractère et les attributs de chaque ordre sont exposés. Ces doctrines d'origine juive pouvaient s'accorder avec l'élan mystique des chrétiens plotinisants, quand elles arrivèrent aux mains d'un Marsile Ficin, d'un Pic de la Mirandole en Italie, d'un Reuchlin plus au Nord. Ce

Cette conception de la métempsycose, dit M. Karppe, est une de celles auxquelles le *Zohar* s'arrête avec le plus de complaisance, et dont il se plaît à varier et à multiplier les aspects. Tout d'abord, il présente les pérégrinations de l'âme après la mort comme une série d'épreuves purificatrices qui lui font remonter étape par étape le chemin qui conduit à la perfection première. Puis, l'imagination s'abandonne à toute espèce d'extravagances, car cette idée « ouvre à la pensée mystique une sombre et troublante avenue de conceptions, de conjectures, à jamais à l'abri du contrôle de la raison (1) ».

Le mot *kabbalistique* revient assez souvent sous la plume de Donne. Par exemple dans une lettre à son ami George Gerrard, en 1612, nous lisons : « Vous étiez habile au déguisement, car vous aviez ainsi terminé votre lettre : Lon : 22. dans notre style. Mais je ne suis point un Kabbaliste assez ferré pour découvrir dans quel mois elle a été écrite (2) ».

Dans les *Essais de Théologie* les kabbalistes sont appelés « des anatomistes des mots, qui possèdent une alchimie théologique prête à tirer des essences et des esprits de la substance littérale plate et grossière (3) ».

Dans les *Sermons* il illustre de temps en temps son discours par des allusions aux doctrines kabbalistiques. « De même les kabbalistes on l'habitude d'exprimer cette union avec Dieu que nous connaîtrons (au ciel) en notant que le nom de l'homme et le nom de Dieu, Adam et Jéhovah, se ressemblent par les lettres qui les composent (dans l'original hébreu) et qu'ils sont égaux... (4) ».

C'est surtout dans les *Essais de Théologie* (1615) que Donne nous fait entrevoir sa connaissance des écrivains kabbalistiques de la Renaissance. En voici quelques lignes qui résument brièvement un passage plus long de Pic de la Mirandole. On a de la peine, du reste, à les comprendre même, à moins de les rapporter à leur source, le *De Arte Cabalistica* de Pic. « Du nom de Sarrai Dieu

système qui tire son origine du néoplatonisme, dans lequel tout émane par une échelle descendante de Dieu, et dans lequel tout aspire à revenir à Lui, est voisin de celui du christianisme. Par la raison, l'esprit humain peut suivre cet enchaînement des choses ; et un cycle purificatif d'existences une fois accompli, l'âme s'unit enfin à Celui qui est le Commencement et la Fin. D'autres idées de la Kabbale s'accordaient assez bien avec la doctrine chrétienne de la Trinité ; et l'homme archétype dont elle parle était sans difficulté rapproché du Christ par des mystiques hétérodoxes.

Au XV[e] siècle les écrits kabbalistiques tombèrent entre les mains de quelques philosophes d'Italie. Leur succès fut immédiat. Le platonisme de Marsile Ficin, déjà fortement imprégné de plotinisme, y emprunta beaucoup. Son ami et élève Jean Pic de la Mirandole leur dut encore plus. Il réussit à persuader au Pape Sixte que la Kabbale était importante pour la défense des doctrines chrétiennes contre les juifs (une idée qui se retrouve chez Donne). Sixte fit mettre en latin les écrits kabbalistiques. Le Pape Léon X s'y intéressa également. Jean Reuchlin, qui hérita des doctrines de Pic, les transmit à l'Allemagne et aux réformateurs.

Karppe, *Origines et Nature de Zohar*. Paris (Alcan), 1901. Ueberweg, *Gesch. d Phil.* II. Franck, *Dict. d. Sc. Phil.* Munk, *Mélanges de Phil. juive et arabe.*

(1) Ouvrage cité, p. 481.

(2) E. Gosse, *Life and Letters of Donne*, I, 300.

(3) *Ess. in Div.*, Exod. I. (1615).

(4) Alford, *Works of Donne*, IV, 535.

prît une lettre qui exprima le nombre de dix, et le remplaça par une autre qui ne fait que cinq ; c'est ainsi par elle que l'homme a reçu ce *cinq* qui auparavant lui manquait, pour montrer qu'ils ont un besoin mutuel et s'offrent un soutien réciproque (1) ».

Une autre idée fréquemment employée dans le système kabbalistique, c'est celle de la valeur mystique des nombres. Donne connaît aussi les doctrines de la Kabbale à ce sujet (2).

C'est encore dans les *Essais* (3) qu'il parle du rôle que jouent les nombres dans les doctrines de la Kabbale. « L'auteur des cinq premiers livres (de la Bible) est Moïse. Ce nombre (5) comprend le premier nombre pair et le premier impair (2 et 3). Mais, puisque la plupart des gens trouvent que le savoir kabbalistique n'est qu'*occupatissima vanitas,* je ne donne ni les observations de Picus dans son

(1) Notons que la dernière phrase est ajoutée par Donne. Dans l'original la perte de la lettre marque l'infériorité depuis reconnue de la femme. Ce petit détail n'est pas sans intérêt, vu le ton sceptique que Donne affectait dans sa jeunesse en parlant des femmes. Voici en entier le texte original : —

« Addidit enim Abrahæ unum he ה, quod quinque importat, denotans quod ejus numerus augebatur usque ad ducenta et quadraginta octo, ut plene observare posset ducenta et quadraginta octo præcepta affirmativa. Abraham primo sine he ה aspiratione אכדם scribebatur : quod nomen levat ducenta quadraginta tres ; sed addita aspiratione ה h, אכדהם levat ducenta quadraginta octo, qui numerus præceptis affirmativis et ossibus humani corporis correspondet. Ideo post talem additionem ה numeri quinarii dixit Deus Abrahæ ; Ambula coram me ; et esto perfectus, eo quod s. (*sic*) additi nomini tuo quinarium signatum per additionem ה h... nam Deus addendo numerum addidit et perfectionem et robur, per quod affirmativa adimplere poterat præcepta. Alia ratione Abrahæ nomen nutatum est per additionem ה h : hoc enim nomen Abraham tantum in numeris levat, quantum hæ duæ dictiones scilicet Bar Adam, quod significat renovavit sive creavit Dominus hominem : quia formando Deus Evam, ex Adamo costam accepit, et tribuit mulieri, et sic vir perfectus non remansit usque ad Abraham. hominis igitur perfectio, in mulieris productione abstracta, Abrahæ reddita fuit, et sic Abraham omnibus se præcedentibus hominibus perfectior extitit, et a שרי Sarrai inde omnes mulieres imperfectiores remansere, nam Abrahæ uxor antea Sarrai vocabatur. Quod nomen in fine *iod* possidet et decem importat, et illud in duo ה h : quarum singula quinque importat : et unam tribuit Sarrah, alteram Abrahæ ; et signum fuit restitutionis dignitatis ab Adamo ablatæ, et sibi Abrahæ tributæ, et ab illa hora Sarrah vocabit Abraham Dominum suum : cognovit enim quod sicut Deus suum diminuerat nomen, et viri sui nomen auxerit, ita ab ipsa abstulerat aliquam perfectionem : quam viro suo Deus contulerat, et sic a Sarrah inde partem perfectionis suæ mulieres amisere. Mutavit igitur nomen Sarrai et appelavit illam Sarrah, et hoc ut pars animalis et feminæ diminueretur in viribus et spiritualis augeretur. »

Pic de la Mirandole : édité par Archangelus de Burgensis, *De arte Cabbalistica,* pp. 75, 76.

(2) M. Karppe remarque une différence entre les doctrines kabbalistiques en Orient, en Espagne, en Italie, et dans le Sud de la France d'une part, et la forme qu'elles revêtent dans le Nord de la France et dans l'Allemagne de l'autre. « L'une est plus abstraite, plus métaphysique, sans cependant exclure les éléments tels que la magie, la chiromancie, la démonologie et les vestiges du mysticisme antérieur ; l'autre s'attache plus au mysticisme des nombres et des noms : L'une tient plus de Platon, du néoplatonisme et de la philosophie en général ; l'autre reste davantage sur le sol juif quoique en y semant, à l'imitation d'Aben Ezra, beaucoup d'éléments pythagoriciens. »

(3) *Ess. in Div.,* p. 14 (1615).

Heptaplus, ni celles de Francis Georges (1) cet homme d'esprit (wit) transcendant, dans son *Harmonie* ».

Les vers à Madame Herbert dont il a été fait mention plus haut, *La Primevère,* parlent aussi de ce nombre mystique, 5 (2).

Donne raconte qu'il se promenait un jour sur une colline couverte de primevères, à la recherche d'une amante fidèle (c'est-à-dire, d'une primevère à quatre ou six pétales). Celle que la fleur représentera sera plus que femme ou moins que femme. Le poète ne sait s'il désire une fleur à quatre ou six pétales. Car il cherche une femme, et ne demande pas, en réalité, quelqu'un qui sera plus, ou moins qu'une femme (3). Il termine donc : « Vis alors en primevère, et jouis de ton vrai nombre qui est cinq. Et que la femme, dont cete fleur est le symbole, se contente de ce nombre mystique, qui comprend en lui les premiers nombres pair et impair (4) ».

L'importance que Donne attache aux livres kabbalistique n'est pas douteuse. C'est à la suite de Pic de la Mirandole et de Jean Reuchlin qu'il affirme « qu'il y a des cancres (tels que judaïsme) qui ne peuvent se guérir sans l'aide de la Kabbale. Dans le cas de ces maladies-là, elle est pour l'entendement la médecine de Paracelse. Pourvu qu'elle ne s'emploie pas à tort, c'est-à-dire, qu'elle s'emploie là seulement où elle peut servir de médecine, elle est appelée avec raison *praeambula evangelii* (Archangelus, *Apol. Cabbal.*) (5) ».

Dans un autre endroit il commence à parler de la signification du nombre soixante-dix, puis s'arrête avec ces mots : « La considération trop curieuse et mystérieuse de ce nombre est trop kabbalistique et pythagoricienne pour les simples croyants (6) ».

(1) Fraciscus Georgius Venetus (F.-G. Zorgi) fit un traité *De Harmonia Mundi totius cantica* (publié à Venise, 1525) mélange de doctrines néopythagoriciennes, plotiniennes et kabbalistiques, avec de nouvelles idées qui lui viennent de l'étude de la nature. L'élément de magie s'y mêle. Donne le cite souvent dans les *Essais* et dans le *Biathanatos.* Voir Ueberweg, III, 48.

(2) M. Courthope prend le poème comme exemple de l'extrême habileté avec laquelle Done se rend maître des distinctions les plus minutieuses de la pensée, auxquelles il sait donner ensuite une forme épigrammatique. L'idée du poème roule, selon ce même critique, sur la croyance superstitieuse des paysans que la primevère exceptionnelle et très rare qui possède quatre ou six pétales, au lieu des cinq qui la composent ordinairement, est le symbole de l'amour parfait. Puis il explique l'emploi que Donne fait dans ses vers des nombres, 10, 5. Mais il n'indique point la signification mystique que devaient avoir ces nombres pour un esprit au courant des doctrines kabbalistiques (*Eng. Poet.,* III, p. 161). M. Grierson est plus averti et nous renvoie au passage des *Essais* que nous venons de citer (*Poems of Donne,* II, p. 49).

(3) Grierson, *Poems of Donne,* I, 61.

(4) Ce sont surtout les néopythagoriciens qui attachaient une grande valeur aux nombres dans l'antiquité. Chaignet (*Psychol. des Grecs*) résume ainsi les idées de Nicomaque sur le nombre cinq. « C'est le symbole du centre, du milieu μεσότης le plus parfait et le plus naturel des nombres. Car il se lie aux deux termes extrêmes du nombre naturel, à l'unité comme à son point de départ, à la décade comme son point d'arrivée. Or, le monde, qui a sa racine dans l'unité, s'achève et se manifeste par la décade. Il détermine les éléments, car Nicomaque ajoute aux quatre autres l'éther. »

(5) *Ess. in Div.*

(6) Ibid., p. 129.

Parmi les vers lyriques qui sont difficiles à dater avec précision quelques-uns appartiennent certainement à cette période antérieure à 1601. Ce sont surtout des chansons légères et satiriques, parfois amères, sur l'amour, et sur l'inconstance des femmes, inconstance que le poète se vante souvent de dépasser lui-même. Il s'exprime avec une franchise brutale, et nous avons déjà parlé de ses *Satires* et de ses *Elégies*, où apparaît le même réalisme. Il ne faut pas le prendre trop au sérieux, comme l'ont fait quelques critiques. Ces pièces ne furent pas données au public, mais circulèrent en manuscrit parmi quelques amis. Des vers à Rowland Woodward, qui datent de 1604, nous montrent que le poète ne les regardait guère même alors avec complaisance. Il parle de sa Muse « qui a montré à peu de personnes, mais pourtant à trop de monde, comment de mauvaises herbes en fait de chansons d'amour, et des épines de satire, ont poussé là où la semence des meilleurs arts était plantée de bonne heure (1) ».

Il semble donc que M. Grierson a raison quand il refuse de prêter à ces pièces une très grande importance comme documents autobiographiques (2). Le jeune poète s'irritait contre les conventions des vers d'amour alors à la mode ; et il ne faut pas oublier que le goût du jour trouvait de « l'esprit » là où aujourd'hui nous ne verrons rien qui amuse, ni même qui intéresse. C'est plutôt dans des épîtres en vers adressées à des amis intimes qu'il faut chercher ses vraies opinions personnelles. Et dans les vers à Wotton (3) dont il a déjà été question, le poète est sévère pour ceux qui veulent connaître le vice sans se croire en danger d'en être eux-mêmes infectés. « Que personne ne dise, le mur impénétrable de la vertu renfermera en moi le vice ; je ne commettrai pas de faute mais je veux les connaître toutes. Les hommes sont des éponges, qui, afin de donner, reçoivent ; et ceux qui savent tricher au jeu le font plutôt que de perdre. Car dans les meilleures intelligences le péché a commencé : les anges ont péché d'abord, puis les diables, ensuite les hommes (4) ».

Mais Donne ne s'occupait pas uniquement des livres. C'est pendant sa résidence chez Sir Thomas Egerton, qu'il fit la connaissance d'Anne More, la nièce et fille adoptive, de Lady Egerton. Il apprit à l'aimer ; et il l'épousa clandestinement en 1601. Le père, Sir George More, d'un tempérament emporté, se montra extrêmement irrité en découvrant le mariage de sa fille avec un simple secrétaire du Lord Keeper. Il réussit à faire emprisonner Donne et les deux amis, Christopher et Samuel Brooke, qui avaient été complices du mariage. Il consentit bien un peu plus tard à une réconciliation ; mais Donne perdit pour de bon sa place chez Egerton. Ce dernier ne voulut pas prendre de nouveau chez lui un secrétaire qu'il venait de faire mettre en prison, quelle que fût l'amitié, du reste assez grande, qu'il eût pour le poète.

(1) Grierson, I, 185.
(2) Ibid., II, 8, 9.
(3) Ecrits probablement en 1597.
(4) Grierson, I, 181.

C'est alors que s'ouvrit pour Donne et pour sa jeune femme, âgée seulement de seize ans, une longue période de difficultés, de pauvreté à vrai dire. Malgré son érudition et ses talents, Donne était sans moyen de gagner sa vie. En 1603 pourtant il fut reçu avec sa femme dans la maison de son cousin et ami, Sir Francis Wooley. Donne eut toute sa vie des amis dévoués dont il sut gagner et retenir l'affection. Wooley, qui devait malheureusement mourir bientôt, était un homme intelligent et instruit. Les deux ans que Donne passa chez lui s'écoulèrent dans la tranquillité et l'étude. Walton rapporte ce jugement de Wooley : « Donne étudia le droit canon et civil, et s'acquit une telle perfection dans les deux, qu'il était l'égal de beaucoup de ceux qui font de cette étude le but de leur vie entière ». Nous aurons bientôt une preuve de l'étendue des lectures faites alors par Donne, quand nous regarderons la liste des auteurs, anciens, médiévaux, et de la Renaissance, qu'il cite dans ses œuvres en prose de 1610 et 1611. Tout en continuant ses études de droit, il lisait, à ce qu'il paraît, une quantité immense et très variée d'œuvres littéraires et scolastiques. Il étudiait surtout, semble-t-il, les casuistes des siècles précédents.

Une lettre, écrite vers 1604 à son beau-père, Sir George More, avec lequel il s'était réconcilié, nous parle de ses lectures. Donne fait l'éloge de la correspondance, il se plaisait beaucoup à écrire des lettres.

« Il n'y a pas de moyen de comunication, » dit-il, « qui vaille mieux pour la science ou pour l'amitié (que les lettres). Quels trésors de science morale n'y a-t-il pas dans les lettres de Sénèque à Lucilius ? Et de sciences naturelles dans celles de Pline ? Combien de l'histoire de son temps se révèle dans les lettres de Cicéron ! Et des nôtres, dans les lettres orientales et occidentales des Jésuites ! Où trouverons-nous un caractère aussi parfait de Phalaris que celui que nous dépeignent ses propres lettres, dont chacune est un ordre d'exécution ? Ou de Brutus tel qu'il y en a dans ses mandats privés pour de l'argent ? (privy seals for money). Les Evangiles et les Actes nous enseignent ce qu'il faut croire, mais les Epîtres des Apôtres, ce qu'il faut faire. Et ceux qui ont voulu exalter Sénèque au-dessus de ce qu'il mérite, n'ont pas trouvé de meilleur moyen que d'inventer des lettres qui auraient été échangées entre lui et saint Paul (2) : comme ils croient aussi avoir exprimé la personnalité d'un homme excellent, dans cette lettre qu'ils imposent à nous. comme provenant de notre Sauveur au roi Agbare (3). Les Italiens.

(1) Donne confond évidemment les lettres de Pline le Jeune, et les travaux scientifiques de l'Aîné. Il cite pourtant assez souvent les lettres à Trajan dans ses sermons.

(2) Le moyen âge en général croyait à l'amitié entre St. Paul et Sénèque. Il existe une quinzaine de lettres apocryphes qui datent du IV^e^ siècle, que les savants de la Renaissance, Vivès, Juste Lipse, etc., reconnaissent comme fausses. (Aubertin, *Sénèque et St. Paul*. Paris, 1872.)

(3) Roi de l'Osrhoëne en Mésopotamie, contemporain de J.-C. Eusèbe (*Hist. Eccl.*) donne le texte de deux lettres qui auraient été échangées entre lui et le Christ. Le texte est traduit selon Eusèbe de la langue syriaque. Il est la seule autorité pour cette histoire fabuleuse.

qui sont les gens les plus adonnés à discourir, et qui croient que l monde leur est redevable de tout son savoir, abondent tellemen dans ce genre d'expression, que Michel de Montaigne affirme avoi vu (comme je me le rappelle) quatre cents volumes de lettres ita liennes. Mais c'est dans une autre capacité, comme les meilleur moyens de transmettre l'amour, que les miennes doivent plaire Toute science est déjà contenue dans les écrits de ces auteurs. Mais il y a certaines médecines qui ne font du bien à personne à moin que la bête dans laquelle on les trouve ne leur communique so activité et sa vigueur. De même, une bonne quantité du savoir qu est enseveli dans des livres dépérit, et devient inefficace, à moin qu'il ne soit mis en action et vivifié en étant communiqué à un com pagnon ou ami. Beaucoup de leur excellence est de la même duré que celle du poison de la tarantelle ; car les médecins de l'Itali ont remarqué que sa piqûre fait mal seulement pendant le temp que l'insecte est encore en vie. »

Une autre lettre, qui date de 1607 mais que nous pouvons cite ici, nous fait voir que d'autres lectures occupent son attention Cette lettre, adressée à Sir Thomas Lucy, parle de la casuistique

« Ainsi les philosophes, ainsi toutes les sectes des chrétiens après de longues disputes et controverses, en sont venus à admettr bien des choses comme des vérités positives et dogmatiques, qu ne sont guère dignes d'être considérées comme telles ; et ainsi bie des doctrines sont devenues la nourritures habituelle de notre esprit et trouvent une place dans nos catéchismes, qui n'ont été admise que comme médecine pour ainsi dire contre une maladie particuliè à un moment donné. On les a acceptées par une fatigue paresseuse quand les hommes, demandant seulement une chose sur laquell ils puissent se reposer, ou cherchant une excuse pour abandonne des recherches pénibles, ne voulurent plus examiner la question. A l'égard de cette paresse morale, qui est nôtre, les casuistes son tellement indulgents qu'ils permettent à l'individu de s'en tenir n'importe quelle opinion *probable,* même en opposition avec un autre opinion *plus probable,* et qu'ils ne forcent personne à cherche quelle est la plus probable, mais lui permettent de se dissimuler o d'abandonner l'opinion la plus vraisemblable, si par malheur il lu arrive de la reconnaître. »

Suit un passage sur les controverses théologiques au sujet d libre-arbitre qui pendant si longtemps ont déchiré les églises, « A commencement du ministère de saint Augustin, la doctrine de l grâce primait tout, d'une telle façon, que la nature de l'homm n'était non seulement en aucun sens la cause de ses bonnes œuvres mais elle n'était presque pas regardée comme un moyen ou un ins trument. Et peu de temps après, pendant la vie même de saint Au gustin, en raison de la vive opposition que cette première erreu avait suscité, et des arguments qu'on avait formulés pour la com battre, on est venu à attribuer au libre arbitre une valeur bien tro grande. On est même arrivé à établir une union trop intime entre l volonté humaine et la grâce divine. On acceptait alors une doctrine et une tentative de réconciliation, que par respect pour l'opinio

e l'époque antérieure les Dominicains et les Jésuites paraissent naintenir encore, dans leur disputes sur le libre arbitre. Mais des ens de cette église qui sont sans préjugé, ou qui sont indifférents, oient que cette doctrine ne peut suffire. Et ils l'accusent d'absurdité, resque d'hérésie ».

Plus tard Donne songera avec tristesse à ces querelles qui divient les croyants. Dans ses *Satires* il s'en était plutôt moqué. « Avec uelle rage tragique », dit-il dans les *Essais*, « les sectateurs de homas et de Scotus ne poursuivent-ils pas leurs différends ! Et vec quelle impétuosité Molina et ses disciples ne s'attaquent-ils pas la doctrine généralement acceptée de la grâce et du libre arbitre ? »

La solution que Donne lui-même paraît offrir à la fin de sa vie st énoncée dans un sermon sur Colossiens I. 19, 20, « La vie de Dorcas était toute consacrée aux bonnes œuvres (1), ce qui est une lénitude au-dessus de la foi. Car, puis qu'il faut avoir d'abord la oi, pour qu'il y ait des bonnes œuvres, les bonnes œuvres sont aussus de la foi... La Grâce est une plénitude au-dessus des deux... ar c'est elle qui conserve les deux (2) ».

Donne s'est ainsi acquis parmi ses amis une réputation de savant. 'est ce qui lui valut d'être employé comme secrétaire et coadjuteur 'un théologien distingué, Thomas Morton, dont il faut dire un mot. e dernier, qui devait être nommé évêque de Durham en 1632, naquit n 1564. Il fit ses études à Cambridge, puis devint chapelain du omte de Huntingdon, qui occupait alors une position importante omme Président du Conseil du Nord.

Au moment où Jacques VI d'Ecosse monta sur le trône d'Angleerre sous le titre de Jacques I^er^, la réaction catholique dans ce pays ommençait à prendre des forces assez grandes. Jusqu'alors, l'Eglise nglicane avait été occupée à défendre sa position contre les parsans de l'extrême gauche de l'Eglise réformée. Cependant les caholiques, grâce surtout aux efforts des Jésuites, s'étaient acquis ne influence considérable. Le roi perspicace s'aperçut bientôt que s forces catholiques prenaient des proportions inquiétantes. Il en ésulta des édits sévères contre les catholiques pratiquants, lesuels donnèrent lieu à des controverses religieuses des plus acerbes. e fut surtout Morton qui se chargea de la défense de la *Via Media*, il vit en Donne, dont on lui avait vanté l'érudition exceptionelle, un appui des plus utiles. Morton avait besoin de quelqu'un qui t une connaissance intime et étendue des Pères des premiers ècles, des docteurs du moyen âge, de toute la littérature d'exégèse, casuistique, de spéculation théologique des siècles antérieurs. 'Eglise anglicane se défendait par un appel au passé. Elle attaquait n même temps ses adversaires catholiques en essayant de les réfuter ar les doctrines des auteurs qui leur étaient les plus chers. L'éduation particulière de Donne semblait l'avoir préparé tout spécialment pour rendre ce service à Morton. Pendant plusieurs années partir de 1604, Donne fut fort occupé de ses travaux de secrétaire.

(1) Dorcas was full of good works.
(2) Alford, I, 5.

Les années qu'il passa à ce travail ne pouvaient être sans profit. Il se trouvait en relations intimes avec un homme savant qui était en même temps un amateur des lettres et des arts. Chez Morton les gens de lettres trouvaient toujours le meilleur accueil. Il fut intimement lié avec Casaubon pendant les années que ce dernier passa en Angleterre. C'est même Morton qui érigea à ses propres frais le tombeau du savant français à l'Abbaye de Westminster. Il eut des amis à l'étranger comme en Angleterre. Notons aussi que si tous ses efforts furent dirigés contre le catholicisme, il n'avait guère de sympathie pour les puritains ni pour les presbytériens.

Les écrits de Morton, qui sont nombreux, sont presque tous des traités de controverse. Donne collabora avec lui à la production de ces œuvres plus importantes (1), bien qu'elles portent le nom de Morton seul. C'est de lui que vient l'érudition profonde qui caractérise ces traités. Car Morton, bien qu'étant un homme de savoir, était loin d'égaler son secrétaire (2).

En 1606 une autorisation de voyager pendant trois ans, fut accordée à Donne. Des renseignements exacts font défaut, mais il a certainement dû passer quelque temps sur le continent. Certains vers *A ma Maîtresse* (qui commencent par les mots « Par cette première rencontre étrange et fatale ») (3) appartiennent, selon M. Gosse, à cette époque. Le poète implore sa dame (qui serait dans ce cas, Anne More, déjà sa femme) d'abandonner l'idée qu'elle a conçue de l'accompagner à l'étranger déguisée en page (4). Il parle de son intention de visiter les Français, « qui sont la meilleure troupe d'acteurs qu'il y ait sur la scène du monde », puis des « Italiens indifférents », et des « Allemands, dont la nature est hydropique et comme une éponge ».

Donne parle ailleurs des « schismes de l'Allemagne », de « la légèreté de la France », et de « l'infidélité de la belle Italie ». C'est cette façon trop facile de caractériser les nations qui excite l'indignation d'un contemporain de Donne, Sir Thomas Browne. Dans sa *Religio Medici* (écrite vers 1637) Browne appelle cette forme d'esprit « une offense contre la charité, dont aucun auteur n'a encore parlé, et à laquelle peu de personnes font attention ». Il blâme « notre façon d'adresser aux autres (nations) des épithètes

(1) Par exemple son *Apologia Catholica* (Part I, 1605, Part II, 1606) et sa réponse au livre du Père Parsons *Miligation*, sous le titre : *A Full Satisfaction concerning a Double Roman Iniquity, Heinous Rebellion and more than Heathenish Equivocation* (1606).

(2) M. Gosse parle d'un certain nombre de brochures de controverse dont il existe des copies annotées de la main de Donne. Ce sont : Ormerod, *Puritanismus*. Sutcliffe, *Subversion of Robert Parson's confused and worthless work* (1606). Perkins, *Second Part of the Reformation of a Catholic* (1607). Il existe aussi des exemplaires portant le nom de Donne des traités de Hill, *Defense of Christ's Descent into Hell*, et de Covell, *Defence of Hooker*.

(3) Grierson, I, 111, et II, 86.

(4) Il est impossible d'affirmer que la pièce se rapporte à ce voyage, et sa correspondance pendant ces années est très fragmentaire. Rappelons que les lettres de Donne ne portent assez souvent aucune date. Il se vante même, dans une lettre à la Comtesse de Bedford, de ne point en mettre : le temps est si peu de chose, dit-il, dans les vraies amitiés ! (E. Gosse, II, 42).

d'opprobre », et il cite comme exemple certains vers courants en français que voici : —

> Le mutin anglois et le bravache écossais,
> Et le sol français,
> Le poltron roumain, le larron de Gascoigne,
> L'espagnol superbe et l'allemain yvroigne (1).

« Avec un mot », continue Browne, « nous blessons mille personnes, et d'un seul coup nous assassinons l'honneur d'une nation. »

Donne, dans ses sermons, parle d'une façon plus juste et bien plus intéressante des traits caractéristiques des différentes nations. « Selon Josèphe », dit-il, « *In omni natione certum aliquod nobilitatis argumentum,* chaque nation a sa façon d'annoblir, chez chacune il y a une marque ou un témoignage de noblesse, qui leur est propre. En Espagne, c'est en général les armes, et dans quelques états d'Italie, c'est le commerce. En France, c'est le savoir. Car outre les facilités nombreuses que l'Eglise offre d'arriver aux hautes situations, comme on pourrait le constater dans d'autres nations, on trouve en France plus qu'ailleurs les moyens d'arriver aux honneurs, en s'adonnant à d'autres sciences, à la jurisprudence en particulier (2) ».

En 1607 Morton devient chapelain ordinaire du roi, et en juin de cette année il fut nommé Doyen de Gloucester. Il poussa son ami et assistant Donne à se faire prêtre. Ce dernier, à l'âge de trente-quatre ans, se trouvait sans carrière définie. Il avait des connaissances profondes en droit et en théologie sans être pourtant ni homme de loi ni ecclésiastique. Il avait un grand nombre d'amis et même de parents de distinction, mais il était lui-même sans position assurée. Il se voyait souvent presque sans argent, et sa famille s'augmentait déjà d'un quatrième enfant. Sa santé était depuis quelques années extrêmement chancelante. Dans les ordres il aurait trouvé une carrière où ses talents et son savoir lui auraient assuré un succès considérable. Mais il ne voulait pas encore céder aux instances de Morton.

Pourquoi cette hésitation à embrasser la carrière ecclésiastique que plus tard, en 1615, il adopta ? Déjà dans une lettre à son beau-père, écrite au commencement de l'an 1602, il affirmait qu'il avait définitivement abandonné l'église de Rome (3), et d'autres lettres le montrent membre de l'église nationale. Mais il ne se sentait pas prêt à devenir pasteur. Jusqu'ici il avait agi par conviction rationnelle, peut-être aussi un peu par patriotisme, plutôt que sous l'influence d'une dévotion enthousiaste. Sa position dans l'église qu'il a choisie de son plein consentement a été depuis loyalement maintenue. Mais il lui fallait quelque chose de plus avant que de prendre

(1) Ce dernier adjectif explique le terme « hydropique » que Donne applique aux Allemands. Il se sert du mot anglais « Dutchman », mais à cette époque les Allemands étaient en anglais « high Dutch ». Dans le *Pseudo-Martyr* il appelle « Dutchman » l'écrivain allemand Johann Paul Windeck.
(2) Alford, I, 65.
(3) E. Gosse, I, ch. IV.

les ordres. Nous avons vu l'attitude qu'il adopta dans les *Satires* (1594-1597) et la liberté de pensée, l'indépendance de jugement qu'il y réclama. Tout cela le préparait à se ranger du côté des protestants, quoique son tempérament et ses goûts artistiques ne lui permissent pas de se joindre au parti extrême des puritains (1). L'église anglicane lui offrait une voie moyenne. Elle abandonna ce qui chez les romains lui déplaisait, sans se précipiter dans les rigueurs du puritanisme.

Il avait donc choisi l'église nationale. Il avait même aidé dans son travail le défenseur de cette église. Mais il considérait encore sans préjugés les mérites des différentes églises. Une lettre qui date de 1608 montre bien que cette attitude encore détachée, et cette impartialité d'esprit. « Souvent », dit-il, « des choses contraires, les hommes tirent les mêmes conclusions. Pour l'église de Rome la pompe et l'éclat ont toujours été des moyens de plaire à Dieu, et pour l'église grecque, la pauvreté et l'affliction. De cette diversité d'esprit il s'ensuit que, bien que l'âme de chacun cherche un seul but, le ciel, et que les corps doivent tous arriver au même but, la terre, cependant, notre troisième partie, l'intellect (mind) qui est notre guide ici-bas, choisit pour chacun de nous une différente voie (2) ».

En réalité, il n'y a jamais été porté à l'intolérance, mais plutôt à une largeur d'idées assez remarquable pour ce temps-là. « Vous savez », dit-il dans une lettre de 1609 (3), « vous savez que je n'ai jamais mis de liens ni d'entraves à ce mot *religion*. Je ne l'ai jamais limité *ad religiones factitias* (comme les Romains appellent avec raison leurs ordres religieux), ni ne l'ai claquemuré dans une Rome ou un Wittembourg, ou une Genève. Les différentes formes religieuses sont toutes comme les rayons virtuels d'un seul soleil. ...La Religion veut dire le Christianisme, et puisqu'il est trop spirituel pour que nous le voyions, il prend un corps apparent, qui est une bonne vie et de bonnes œuvres. »

Il parle lui-même du chemin qu'il eut à faire, avant de se ranger finalement du côté anglican. « Ceux qui se sont abaissés jusqu'à prendre connaissance de moi », dit-il (4), « et à m'admettre en leur considération, savent bien que je n'ai point mis de hâte ni de précipitation déréglées à me lier la conscience à aucune religion particularisée. J'avais en ceci une besogne à faire, plus longue que celle des autres. Je devais d'abord effacer certaines impressions de la religion romaine, et lutter contre les exemples et les raisons qui avaient eu quelque prise sur ma conscience, cela par des personnes qui naturellement avaient un pouvoir et une supériorité à mon égard, et aussi par d'autres, dont le savoir et la vie digne

(1) Nous n'entendons point dire que le puritanisme nuise nécessairement à l'art, ou l'exclue. C'est lui, au contraire, qui a donné à l'Angleterre son plus grand *artiste* poétique. On sait combien l'art même de Milton doit à son puritanisme. Il n'est ici question que des goûts personnels de Donne.

(2) Gosse, I.

(3) Ibid., 185.

(4) *Pseudo-Martyr* (1610). Préface

me paraissaient réclamer à bon droit un intérêt à guider et à rectifier mon esprit dans ces affaires... »

Il veut, autant que cela lui est possible, rester tolérant. Bien plus tard, en 1623, il a ce conseil à donner à son auditoire, dans un sermon de Pâques (1) : « Embrasse ces vérités que le troupeau entier de Jésus-Christ, l'église chrétienne entière, a reconnues depuis le commencement comme vérités, et comme vérités essentielles au salut. Quant aux points qui sont traditionnels, et conditionnels, et circonstanciels, quant à la théologie d'almanach, qui change avec les saisons, avec les temps, et la théologie méridionale, qui est calculée d'après l'élévation de telle place, et la théologie lunaire, qui flue et reflue, et la théologie de l'état, qui obéit aux inclinations de certains individus, quant à toutes celles-là, la maison d'Israël, c'est-à-dire la vraie église de Dieu, aurait besoin d'une succession continuelle d'illuminations, et du secours ininterrompu de l'Esprit de Dieu, et de sa propre industrie ».

Dans un des beaux sonnets religieux, écrits après 1617, il s'écrie : « Fais-moi voir, O Jésus bien-aimé, ton épouse si brillante et si claire. Est-ce celle qui au delà de la mer se montre richement peinte ? Ou celle qui, dépouillée et déchirée, se plaint et s'afflige en Allemagne et chez nous ? ...Se montre-t-elle maintenant, ou dans le passé, ou dans l'avenir, sur une colline, ou sur sept, ou sur aucune ? Vit-elle parmi nous ?... (2) »

Il se rend compte des divergences d'opinion qu'il y a dans le sein d'une seule église. « Que je voie », dit-il, « un dominicain réconcilié en doctrine avec un jésuite, sur la question du libre-arbitre et de la prédestination. Que je voie un papiste français d'accord avec un papiste italien à l'égard de l'Etat. Que je voie en Angleterre les jésuites et les prêtres séculiers réconciliés les uns aux autres. Et quand ils le seront, qu'ils poussent ensuite les autres à se réconcilier avec leur église à eux (3). »

Il termine par une réflexion qui est plus sévère que n'est son langage habituel : « Enfin », dit-il, « tous ces hommes-là tiennent leur corps de la terre, ils tiennent leur âme du ciel ; ainsi sont réconciliées toutes choses sur la terre et dans le ciel. Mais ils tiennent leurs doctrines du diable lui-même ». C'est surtout les jésuites qu'il blâme, parce qu'ils sèment en Angleterre le désaccord.

La tolérance montrée par Donne était malheureusement trop rare à l'époque. On trouve pourtant des idées semblables dans la *Religio Medici* de Sir Thomas Browne, qui parut une dizaine d'années après la mort de Donne (4). Browne (5) expose, dans les premières pages de son œuvre, des sentiments d'un christianisme large et sincère, tolérant pour les diverses formes que revêt, suivant

(1) Alford, I, 312.
(2) Grierson, I, 330.
(3) Alford, I, 20.
(4) Elle fut écrite en 1635, publiée en 1642.
(5) Son premier essai littéraire paraît avoir été une petite pièce en vers publiée parmi les poèmes qui accompagnaient l'édition posthume des œuvres de Donne en 1633. Browne vécut de 1605-1682.

les tempéraments et les lieux, les pratiques religieuses de ceux qui acceptent les doctrines fondamentales de cette religion. Il doit peut-être quelque chose aux *Essais* de Montaigne, que Donne aussi connaissait. Pareil à notre poète, Browne voit du bien dans toute religion sincère ; mais il trouve que l'église anglicane lui convient le mieux. A cette église il a prêté serment, dit-il, et il est donc dans la double obligation de souscrire à ses articles, et d'essayer d'observer sa constitution. Il choisit cette église, dit-il, par raison de patriotisme, et parce qu'il ne condamne point tout ce qui se passa au Concile de Trente, ni n'approuve tout ce que fit le Synode de Dort.

Browne et Donne cherchaient tous les deux une *via media* qui ne les obligeât ni à rejeter tout ce que les siècles du passé leur avaient transmis de beau, ni à accepter tout ce qu'ils avaient apporté de futile ou de faux à leurs yeux. Ils la trouvèrent dans l'église que le patriotisme et les circonstances externes indiquaient également comme la leur. Nous n'entendons point par là que l'église anglicane se vit en position de prêcher ou de pratiquer la tolérance plus que les autres églises du temps. Elle eut, au contraire, à se défendre contre des adversaires des deux côtés, et suivant une habitude trop répandue, elle persécuta les catholiques et les puritains. Les circonstances forçaient Donne aussi à s'attaquer aux catholiques, quoiqu'il essayât en général de le faire avec modération et avec équité. Nous le verrons dans le *Pseudo Martyr* de 1610, insister sur l'obligation pour les papistes de se soumettre aux lois de leur propre pays, quand même celles-ci seraient en opposition avec l'autorité d'une église étrangère, aux règles de laquelle ils ont souscrit.

Donne, du reste, devait payer cher cette indécision de tempérament pour ainsi dire, cette tendance à voir les choses de tous côtés, à les estimer par la raison. Nous trouverons dans ses lettres des indications qu'il souffrait, lui qui ne pouvait se contenter, en dernier ressort, que d'une croyance et d'une certitude absolues. Et nous venons de citer le sonnet écrit vers la fin de sa vie, qui demande à Dieu cette assurance. Le fanatique puise des forces là où il trouve en même temps sa compensation, dans une conviction absolue.

L'église anglicane n'a jamais voulu admettre qu'elle ait rompu avec le passé (1). Elle recula devant cette indépendance presque farouche qui voulait briser tous les liens historiques ou de cérémonie, pour mieux mettre l'individu face à face avec son Créateur. De là l'importance que l'étude des Pères primitifs prit à ce moment et c'est surtout par ses lectures étendues dans la littérature patristique que Donne put rendre tant de service à Morton pendant les années qu'ils travaillaient ensemble. De là vient aussi que Donne peut dire,

(1) Comparez Sir John Cheke, *Des Maux de la Sédition, discours d'un sujet fidèle à un rebelle* (1549). « Pourquoi ne vous contentez-vous pas de la religion que la parole de Dieu a établie, que l'église primitive a autorisée, que les plus grands savants de notre pays ont formulée, que l'assentiment du Parlement a affirmé, que sa majesté a exposée. ...Apprenez à connaître ce seul point de la religion, que Dieu veut être servi comme il l'a prescrit, et non pas selon nos inventions. Sa volonté est tout entière dans les Ecritures saintes. »

dans une lettre à Sir Robert Ker, écrite après 1627 (1) : « Mes doctrines sont toujours pour la conservation de la religion dans laquelle je suis né, pour la paix de ce royaume et pour la rectification de la conscience ».

Comme Richard Hooker dans sa fameuse défense de l'église anglicane contre les puritains (2), Donne respecte les traditions et veut à tout prix conserver les sacrements, qu'il vénère et qu'il croit indispensables. « Nous devons nous contenter de la parole de Dieu mais sans rejeter les autres auxiliaires que Dieu nous a donnés en partage par le moyen de son église. Par cela j'entends non seulement les sacrements qui viennent en premier lieu, mais ces choses sacramentales, les rites et le cérémonial qui apportent du secours à l'efficacité des sacrements quoi qu'elles n'en augmentent point la puissance. » Et ailleurs : « Les Écritures saintes », dit-il, « sont la voix de Dieu. L'Église est l'écho de cette voix (3) ». Il parle, dans un sermon de 1628 (4), des choses « qui sont par leur propre nature indifférentes » pour le salut, mais qui « par une ordonnance juste de l'autorité légitime, deviennent quelque chose de plus, deviennent même nécessaires pour nous. Quoique ce ne soit pas *necessitate medii*, pourtant c'est *necessitate praecepti;* car quoique le salut ne dépende point des cérémonies, l'obéissance en dépend, et notre salut dépend en bonne partie de l'obéissance ».

On ne saurait trop signaler l'influence qu'a eue sur la science de Donne cette étude constante des Pères, à laquelle il était amené plus sérieusement encore par sa défense des doctrines anglicanes. Son goût naturel le poussait déjà à cette étude, qui de plus en plus occupe son attention. Et c'est l'influence de saint Augustin, et de sa pensée toute imprégnée de plotinisme, qui domine chez Donne. Mais il ne faut pas s'arrêter non plus aux Pères primitifs. Car autant que possible, les anglicans en appelaient aussi aux doctrines médiévales. Un renvoi, par exemple, à saint Thomas, leur semblait très utile dans des controverses avec ceux qui se disaient si volontiers thomistes.

(1) Gosse, II, 246.
(2) *Laws of Eccl. Polit.*, 1592-97.
(3) Alford, I, 273.
(4) Ibid., II, 353.

CHAPITRE III

ANNÉES DE TRAVAIL LITTÉRAIRE (*suite*)

C'est probablement en 1608 que Donne a écrit un traité des plus extraordinaires, et comme thèse et comme exemple de raisonnement et d'érudition. Ce traité ne fut pas imprimé pendant sa vie, et il en défendit la publication à ses amis Lord Herbert de Cherbury et Sir Robert Ker, auxquels il fit présent du manuscrit. Il donna à cette composition le nom de *Biathanatos,* étude sur la question du suicide. En voici le titre exact : —

« *Biathanatos :* une déclaration de ce paradoxe ou de cette thèse, que le suicide n'est pas de nature un tel péché, qu'il ne puisse jamais être autre. En outre, la nature et l'étendue de toutes les lois qui paraissent être violées par cet acte sont soigneusement étudiées. »

Il est difficile d'évaluer la portée autobiographique de cette étrange pièce. Donne a-t-il écrit cette défense élaborée du suicide dans l'idée qu'un jour il se pourrait que lui-même il se donnât la mort sous l'influence d'une mélancolie constitutionnelle, augmentée par la maladie et la misère qui semblaient le guetter ? Bien des fois pendant les années qui suivirent son mariage, il se vit sans moyens de faire vivre la femme qui partageait son sort, et ses enfants. Ses lettres nous font voir qu'il souffrait d'une sorte de neurasthénie qui augmentait pour lui des difficultés déjà assez grandes. Plusieurs lettres parlent d'une mélancolie qu'il ne peut combattre, et les réflexions sur la mort sont nombreuses. Nous l'entendons dire, par exemple, dans une lettre de 1608, « Tout rajeunit, et moi, je me fane ; et je vieillis sans devenir meilleur. Mes forces diminuent et mes fardeaux augmentent. Etant appelé à braver des orages de plus en plus forts, je trouve que j'ai non seulement jeté tout le lest que donnent la nature et le temps, c'est-à-dire, la raison et la discrétion... mais que je suis encore trop chargé de vices (1) ».

La pensée de la mort l'occupe dans une autre lettre de la même année. Il parle de la subtilité avec laquelle le diable nous suggère parfois de bonnes idées et intentions, pour nous faire omettre par ce moyen l'accomplissement d'actions qui seraient plus importantes, et dont l'omission est un vrai péché. C'est là, dit-il, sa façon la plus subtile de nous faire pécher. Et il se voit lui-même en proie au diable par un désir qui est bon en lui-même, mais qui peut faci-

(1) E. Gosse, I, 185.

lement tourner en mal. « C'est un désir de la vie future, qui ne vient pas seulement, je le sais, d'une fatigue de la vie présente, car j'ai expérimenté ce même désir quand la fortune était avec moi, et quand je jouissais d'espérances bien plus belles qu'aujourd'hui. Mais je crains que les fardeaux de ce monde ne l'aient augmenté. Je ne voudrais pas que la mort me prît endormi, je ne voudrais pas qu'elle me saisît seulement, en disant, que je suis mort; je demande qu'elle me gagne par la force, et qu'elle me vainque. » Puis il continue, dans de belles lignes, qui rappellent certains vers de son contemporain Chapman (1), et qui nous montrent que Donne est bien un enfant de son siècle, un vrai « Elisabéthain » au cœur, possédé par ce désir ardent d'agir, de connaître la vie, qui depuis Marlowe caractérise tous ces poètes. « Quand je dois sombrer, je voudrais le faire dans une mer telle que mon incapacité eût quelque excuse, non pas dans un lac morne et marécageux où je ne pourrais avoir aucune occasion même d'essayer de nager. Donc, je voudrais bien faire quelque chose, mais il n'y pas lieu de s'étonner que je ne puisse dire ce que c'est. Car choisir, c'est agir; mais ne faire partie d'aucun corps (social) c'est n'être rien (2). »

Le *Biathanatos* commence par une allusion à un incident de la vie de Bèze, qui, dit l'auteur, essaya un jour à Paris, dans sa jeunesse, de se donner la mort, et ne fut sauvé que par l'intervention de son oncle. Donne voulut-il, comme le pense M. Gosse, se justifier d'avance par les arguties de la casuistique, dans le cas où il cèderait à la même tentation ? La supposition paraît très naturelle. La dialectique charma Donne toute sa vie, mais son esprit devient toujours plus subtil et plus délié à mesure que son émotion est plus vive et son intérêt plus éveillé.

Quoiqu'il en soit, Donne a soigneusement conservé le manuscrit de ce livre. En 1619 au moment où il allait partir pour l'Allemagne, il en envoya les deux copies, l'une à Sir Edward Herbert (depuis Lord Herbert de Cherbury), l'autre à Sir Robert Ker (ou Carr). Les lettres qui accompagnèrent les envois montrent l'attitude de l'auteur à l'égard de cette œuvre. « Je vous envoie encore un livre », dit-il à Ker (3), « dont voici l'histoire. Il a été écrit par moi il y a bien des années, et parce qu'il porte sur un sujet susceptible d'être mal compris, je suis allé si loin dans le sens de le détruire, que peu s'en faut que je ne l'aie brûlé. Aucune main n'en a fait copie. Les yeux de personne ne l'ont lu, excepté quelques amis particuliers dans les deux universités, auxquels j'en ai fait part au moment de le composer. Et ils me donnèrent cette réponse, je me souviens : que certainement il y avait un faux fil dans l'argumentation, mais

(1) Give me a spirit that on this life's rough sea
Loves to have his sails filled with a lusty wind,
Even till his sail-yards tremble, his masts crack,
And his rapt ship run on her side so low
That she drink water and her keel plow air ! — *Conspir. of Biron*, III, 1.

(2) E. Gosse, I, pp. 190-1.
(3) Ibid., I, 191.

qu'il n'était guère facile de le découvrir. ...Ce livre a été écrit par *Jack Donne,* et non par *le Docteur Donne* (1). »

De même, il prie Herbert de conserver son exemplaire. Si, dans la bibliothèque de son ami, dit-il, quelques auteurs s'indignent que ce livre trouve une place à côté d'eux, lui Herbert, qui les connaît tous, saura juger entre ce livre et les autres. La pièce resta inédite jusqu'en 1654. C'est alors que son fils la donna au public.

Le *Biathanatos* est rempli de choses intéressantes. Une préface, qui contient des réflexions générales de l'auteur au sujet du suicide, tâche de justifier le choix d'un tel sujet. Viennent ensuite des sections sur l'idée du péché, de différentes définitions sont tour à tour examinées, et celle de saint Thomas d'Aquin est préférée à toutes les autres. De longues sections suivent sur la loi canonique et civile, et « la Loi de la Nature, de la Raison, et de Dieu, qui sont une seule et même chose (2) ». L'auteur parle longuement sur la loi de la Nature. Il examine des pratiques de différentes nations, des Indiens des différentes races au sujet desquels il cite les récits surtout des missionnaires jésuites, dont les recueils paraissaient en grand nombre au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles. Il considère le martyre dans l'église chrétienne primitive ; il cite un grand nombre de personnes connues de l'antiquité qui se sont donné la mort pour une raison ou pour une autre ; il rappelle les gladiateurs de Rome, les pratiques de différentes sectes hérétiques, et des jésuites ; il jette un coup d'œil sur des théories philosophiques depuis Platon jusqu'à Sir Thomas More.

Passant ensuite à la loi de la raison, il considère le droit canon et civil, se montrant très familier avec les écrits des jurisconsultes et des casuistes surtout du siècle antérieur. Il relève et examine ensuite les opinions sur le suicide d'un grand nombre de théologiens depuis saint Augustin jusqu'aux réformateurs et aux jésuites de sa propre époque. De longues sections sont ainsi remplies, et il finit en commentant certains textes de la Bible, tout en rappelant les conceptions du Koran.

Une courte *Conclusion* résume l'idée générale de la thèse ; que le suicide peut, et doit parfois se considérer comme justifié et permis.

En tout cela, on voit combien ont été étendues les lectures que Donne faisait pendant ces années chez Egerton et chez son cousin Wooley.

Les autorités auxquelles le *Biathanatos* fait appel sont nombreuses et diverses (3). Ce sont des noms qui reviennent pour la plupart dans les différentes œuvres en prose de Donne. Quelquefois ce ne sont que des renvois dans la marge. Assez souvent sont ajoutées des citations du texte. Dans la majorité des cas, l'auteur donne l'indication précise de l'ouvrage qu'il cite. Il nous parle de la façon suivante, à la fin de la liste d'auteurs cités qu'il ajoute à son traité : « En citant ces auteurs, j'ai agi de la façon suivante :

(1) En 1619 Donne était déjà depuis plusieurs années prêtre.
(2) Sect. VI, dist. 1.
(3) La liste que nous en donnons en comprend 187.

Dans le cas de ceux que j'allègue pour embellir ou comme illustration seulement, je me suis fié à mes propres notes d'autrefois. Et quoique je n'aie aucune raison de douter de leur exactitude, je confesse néanmoins en cela ma paresse. Je ne les ai pas vérifiées, en ayant de nouveau recours aux originaux. Quant aux quelques ouvrages que je n'ai pas eu moi-même entre les mains (car il y en a quelques-uns, que je cite même en y attachant une importance considérable) outre la sincérité de mon intention, j'ai une défense assez sûre contre toute critique. Là où je cite un auteur catholique, j'ai eu soin de prendre des citations faites par un autre écrivain catholique. Et j'ai agi de même à l'égard des réformateurs. Aussi je ne peux guère être accusé d'une citation fausse, sans que mes accusateurs, en m'appelant ainsi complice, ne traitent de malfaiteur principal leurs propres amis (1) ».

Rappelons aussi une lettre de 1608 à son ami Goodyere, dans laquelle se retrouvent comme des échos des écrits de la mystique espagnole Sainte Thérèse.

« Les moines primitifs des premiers temps », écrit-il, « étaient excusables de se retirer du monde, et de s'enfermer. Car chacun d'eux cultivait son propre verger, c'est-à-dire, son âme et son corps, par la méditation et par les travaux manuels... » Et un peu plus loin il parle de « deux des choses les plus précieuses que Dieu nous ait accordées ici-bas, afin que nos sens et notre esprit souffrent et s'exercent. Ces deux choses, qui sont une soif et un désir ardent de la vie de l'au delà, et une assiduité à la prière et à la méditation dans celle-ci sont souvent empoisonnées, se putréfient, et se changent en un mal corrompu (2). »

Donne composa aussi à cette époque quelques poèmes. En 1609, retenu malade au lit, il écrit des *Litanies,* qu'il envoie à son fidèle ami Goodyere, avec une lettre dans laquelle il s'exprime ainsi (3) : « Dans les anciennes annales — je veux dire il y a à peu près huit cents ans — j'ai trouvé deux *Litanies* en vers latins. Elles ne me fournissent pas la raison de mes méditations (car en vérité je n'y ai pas pensé). Elles me donnent pourtant une défense, si quelqu'un s'indigne de ce qu'un laïque et un homme sans titre particulier, ait donné un nom si religieux et si accrédité, à ses pauvres pensées personnelles. La première a été faite par Radpert (4), un moine de la Souabe et l'autre par saint Notker (5). Sur ce dernier, je vous donne en passant ce petit renseignement, qu'il était pour ainsi dire un saint particulier, vénéré par certaines paroisses seulement. Ils étaient tous deux de simples moines, et leurs litanies sont assez

(1) Voir Appendix I.

(2) Cf. Ste. Thérèse, *Vie. Degrès de l'Oraison,* ch. XIII *et seq.*

(3) E. Gosse, I, ch. X.

(4) Le moine de Saint Gall, qui au IX^e^ siècle commença la chronique de cette Abbaye, *Casus St. Galli.*

(5) Notker (Balbulus), le bienheureux, naquit vers 840 à Saint-Gall et mourut en 912. Ses travaux littéraires sont assez étendus, et comprennent une chronique, une martyrologe, et la *Vie de St. Gall* en vers. Il fit beaucoup pour améliorer le chant religieux en Allemagne. Les Litanies dont il est question se trouvent dans la *Patrologia Latina* de Migne, LXXXVII, 39 et 42.

pauvres et assez barbares. Mais le pape Nicolas V a si hautement estimé leur dévotion, qu'il a approuvé les deux poèmes, et a commandé qu'il soient employés dans le culte public de leurs églises ».

Les *Litanies* invoquent d'abord les Trois Personnes de la Trinité. Donne se rappelle que la Vierge, les anges, les patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, docteurs, prient pour lui au ciel, après lui avoir donné un exemple à suivre sur la terre. Un des dangers contre lesquels il demande le secours divin, c'est de se laisser aller à l'orgueil et à l'aveuglement d'un trop grand savoir. La beauté du langage est très grande. Quant à l'idée, rien ne peut indiquer plus clairement le peu de sympathie qui existe entre Donne et les presbytériens et puritains. Cette magnifique indépendance et cette austérité qui privent l'âme humaine de tous les soutiens, artistiques ou traditionnels, pour la mettre face à face avec son Dieu, sans aucun intermédiaire, tout cela ne parle pas à l'esprit de Donne. Il ne comprend pas ainsi la religion. Elevé dans l'église romaine, il trouve les rites et le cérémonial conformes à son goût, à son tempérament et à son éducation. S'approcher de Dieu par les beaux moyens que l'usage de tant de générations a consacrés et rendus familiers, avec le secours des saints du passé, tout cela plaît à son cœur, à son intelligence, surtout peut-être à son imagination d'artiste. En même temps on peut voir que dans ce poème de Donne, un goût du temps se reflète. En 1601 Baronius avait noté que plus de quatre-vingts formes de Litanies existaient. Le Pape Clément VIII, par un décret de l'Inquisition du 6 Septembre 1601, avait défendu de publier des Litanies, sauf celles des Saints comme elles se trouvent dans les Livres Liturgiques, et les Litanies de Lorette (1).

Les *Litanies* de Donne indiquent des tendances mystiques déjà plus prononcées. C'était en 1608 qu'il s'était servi de la phrase déjà citée, « la soif immodérée et hydropique des connaissances et des langues humaines ». Il appelait cette soif « la pire des voluptés » et y voyait un danger pour sa jeune intelligence. Dans les *Litanies* il prie : « que la science, ton ambassadeur, ne nous tente jamais d'oublier l'obéissance que nous devons t'offrir (2) ». Et il prie aussi : « que mon intelligenc ne devienne pas aveugle par l'accroissement de la lumière, et que jamais la Foi, à laquelle la Raison s'ajoute, ne perde la vision (3) ».

C'est aussi vers 1609 que Donne composa, et envoya également

(1) *Cath. Encycl.*, « Litany ».

(2) Grierson, I, 347.

(3) Ibid., 340. Comparez le mystique espagnol Louis de Granade, dans son *Catéchisme et Introduction*, II, 1. (Nous nous servons de la traduction française de 1616.) « L'homme estant créature raisonnable... croit aisément et embrace ce qu'il peut comprendre par raison. Ainsi, il trouve grande difficulté de croire ce qu'il ne peut comprendre par icelle, car il estime cela ne pouvoir estre tel, qu'il ne peut entendre : ...Les hommes et principalement les philosophes ont fait grande estime de la lumière de la raison, asseurans estre un rayon de la lumière Divine qui est descendu en nos âmes et nous fait participans de la clarté de Dieu... Donc la Divine providence n'ignorant ceste difficulté que la raison naturelle experimente en croyant les choses surnaturelles ; elle a donné à l'homme un moyen surnaturel, qui est cette lumière et ceste habitude de la Foi. »

à Mrs Herbert et au Comte de Dorset, un cycle de sonnets religieux, portant le titre de la *Couronne* (1). Dans deux de ses sonnets, où le langage convient à l'élévation de la pensée, nous avons des échos de certaines paroles de saint Bernard dans ses merveilleux sermons sur la Nativité. « L'immensité », dit Donne, « s'enferme dans une petite place. » Le Tout-Puissant « s'est fait faible, assez faible pour venir en ce monde... Sa miséricorde envers toi, n'est-elle par merveilleusement grande puisqu'il s'est fait tel qu'il excite ta pitié ? Embrasse-le donc... ». Et quand il parle du jeune Christ au temple, il l'appelle « le Verbe qui tout récemment ne pouvait point parler. C'était un enfant qui semblait sans puissance (2) ». Dans un sermon du soir de la Noël, 1624, il rappelle plus au long les paroles de saint Bernard. « *Immanuel est verbum infans,* dit ce Père ; il est l'Ancien des Jours et pourtant il est mineur. C'est le Verbe même, et pourtant il est sans parole. Celui qui est tout, et tout ce que les prophètes ont annoncé, ne peut pas parler... Il est *puer sapiens,* un enfant, et pourtant plus sage que tous les vieillards, plus sage dans le berceau qu'ils ne sont dans la chaire... Ce n'est pas nous qui sommes avec Dieu, c'est lui qui vient nous chercher (3). »

La traduction française de ces Sermons de saint Bernard qui date du XVI[e] siècle, conserve le sentiment des temps éloignés par ses vieux mots : « Voyez-le venir, c'est un enfant, qui ne parle point. Car la voix de cet enfant brayant ne fait pas tant de peur que de pitié... Il s'est fait petit enfant... (4) ».

« O Sapience, qui s'est tirée des profonds cachots, ô sapience vraiment voilée et couverte de chair, et toutefois, mes frères, c'est ce petit enfant jadis promis par Isaïe, sachant réprouver le mal et choisir le bien. C'est donc un mal que le plaisir du corps, et un bien que l'affliction, car cet enfant sage, ce Verbe sans parole, choisit celle-ci, et réprouve l'autre. Le Verbe a été fait chair, chair infirme, chair enfantine, chair tendre, chair impuissante à toute œuvre, impatiente de tout travail... (5) »

En 1610 Donne composa une élégie sur la mort d'une certaine Elisabeth Drury, fille de Sir Robert Drury, qui venait de mourir à l'âge de quinze ans. La pièce fut publiée l'année suivante, comme partie d'un poème plus grand, intitulé *L'Anatomie du Monde,* ou *le Premier Anniversaire.* Une seconde partie, *le Second Anniversaire* parut en 1612. Nous parlerons de ces deux poèmes, avant d'aborder les traités que Donne a écrits en 1610 et en 1611.

C'est l'œuvre la plus importante que Donne ait faite comme poète. Et c'est une des rares pièces poétiques qui furent publiées du vivant de notre auteur, au moment même de la composition. Elle

(1) Grierson, *Poems of Donne,* I, 318, et II, 226-9.

(2) C'est dans de telles pièces, que le disciple poétique de Donne, le catholique Richard Crashawe, trouva l'inspiration de quelques-uns de ses meilleurs vers, l'ode sur la Nativité, et celle sur l'Epiphanie.

(3) Alford, *Works of Donne,* I, 38.

(4) Sermon I sur les Fontaines du Sauveur.

(5) Sermon III sur la Nativité.

est intéressante à plusieurs points de vue. On y respire l'esprit du moyen âge, et la pièce est aussi l'exemple le meilleur de ce genre d' « esprit métaphysique » que l'on reconnaît comme caractéristique de l'école poétique de Donne. On peut dire qu'en quelque sorte le poème n'est qu'une longue hyperbole.

Le titre complet se lit : « *Une Anatomie du Monde* dans laquelle, à l'occasion de la mort prématurée de Mistress Elisabeth Drury, est présentée la fragilité, la caducité de ce monde tout entier ». Le *Second Anniversaire* a aussi comme titre *Du progrès de l'Ame.* C'est à peu près le titre donné au poème satirique sur la métempsycose, dont il a déjà été question. Mais ici le titre indique ce que l'esprit médiéval, et les philosophes néoplatoniciens, comprenaient par le progrès de l'âme humaine ; à savoir, l'ensemble des moyens par lesquels, dans ce monde, elle s'élève à Dieu, ou à la souveraine Perfection. Le poème est assez important pour que nous en donnions une analyse.

Le monde languit, affirme le poète, il est même mort, car il vient de perdre la personne qui était son âme. C'était par elle qu'il avait une forme, un nom, et maintenant elle est montée au ciel, ne voulant plus faire attendre les saints (1).

Pourtant, le monde retient un reste de forces. Même on ne saurait dire si la perte qu'il vient de subir, en la personne de la jeune morte, n'est pas un gain moral pour lui, puisque maintenant tous ceux qui restent ici seront poussés à la vertu, comme le seul moyen de la revoir, sera d'aller la retrouver au ciel. Il ne faut pas non plus s'étonner que l'on ne se plaigne pas, car le corps ne sait se plaindre quand l'âme est partie. Il reste un semblant de vie et de santé, une espèce de monde, et nous en ferons l'anatomie. A vrai dire, c'est un second monde qui naît. Le souvenir, le reflet des vertus de celle qui est partie en crée un, dont la matière est sa vertu, la forme nos efforts pour la pratiquer. Que ce nouveau monde apprenne à connaître les dangers et les maladies auxquels le premier était sujet.

Nous ayant ainsi introduits dans son sujet, Donne expose ensuite une idée qui avait cours depuis très longtemps. Le monde dégénère en vieillissant. Autrefois la vie de l'homme était incomparablement plus longue. Elle est maintenant courte. Les hommes sont aujourd'hui petits, insignifiants de taille.

Le poète s'arrête pour parler, dans un beau passage, de la grandeur et de la faiblesse de l'homme. C'est là une idée qui revient souvent chez Donne, et qui nous rappelle certaines paroles de Pascal un demi-siècle plus tard. L'homme est si grand, dit Donne (2), que tout ce qui est, est à lui. Et quelle bagatelle tout de même ; quelle chose mesquine que l'homme ! « Sois plus qu'un homme, ou tu es moins qu'une fourmi ! » s'écrie-t-il.

(1) Comparez la *Canzone* de Dante, dans laquelle il dit que les saints prient Dieu qu'il fasse venir Béatrice au ciel. Aussi celle où il est dit que Dieu, trouvant ce monde indigne d'une chose si pleine de grâce, a voulu l'avoir auprès de Lui (*Vita Nuova*).

(2) Grierson, I, 235.

Mais il revient vite à son idée. Rappelle-toi donc qu'elle est morte, elle qui était toutes les vertus. Le péché, la corruption commencèrent par les choses les plus élevées ; les anges sont tombés d'abord, puis les hommes. De même que l'homme devient de plus en plus faible, de même les choses de la nature dégénèrent. Le printemps et l'été sont faibles et sans fécondité. Et la nouvelle philosophie (1) met en doute toute chose, on ne sait plus où chercher ni la terre, ni le soleil. La beauté, qui existe dans la couleur et la proportion, est perdue. Nous pensons que les cieux sont toujours des sphères, qui embrassent tout, mais les observations des hommes nous y font voir bien des parties excentriques. Le soleil dans sa course est tombé, et il s'est rapproché de la terre.

Sur cette idée que le soleil se rapproche de la terre (2), nous pouvons comparer le livre de son contemporain George Hakewill. Dans son *Apologie de la Providence Divine* Hakewill parle de « l'opinion de bon nombre de gens, pour qui le corps du soleil s'est rapproché de la terre de plusieurs degrés de plus qu'il n'était dans les âges antérieurs, et pour qui de jour en jour il descend et se rapproche d'elle davantage. Bodin, après Copernic, Reinoldus et Stadius, tous de grands mathématiciens », continue-t-il, « affirme que depuis l'époque de Ptolémée... le soleil s'est rapproché de nous d'une distance de cent trente demi-diamètres de la terre, c'est-à-dire d'une distance de 26.660 milles allemands, qui sont le double du mille français, de même que ce dernier est le double de l'italien et du nôtre (Bodin, *Method. Hist.*, cap. 8). C'est ce que Pierre Melancthon, dit Bodin, rapportait à la dégénérescence du corps des choses célestes et terrestres. *Ad caelestium terrestriumque corporum labescentum naturam referendum putavit.* ...Mais les deux savants professeurs de mathématiques à Oxford sont d'accord pour croire que cette assertion de la déclinaison continuelle du soleil... est plutôt un vain rêve qu'une proposition assurée ». Toute cette idée n'est due, affirme Hakewill qu'à de faux calculs astronomiques (3).

(1) c. à d. la nouvelle science physique.

(2) Donne revient ailleurs sur cette idée. Grierson, I, 224, et surtout, p. 201.

> « If by the world's age and death be argued well
> By the sun's fall, which now towards earth doth bend. »

(3) *An apologie of the power and providence of God in the government of the world, by G. H., D.D. Oxon*, 1627. G. Hakewill (1579-1649) recteur du Collège d'Exeter à Oxford, fut un défenseur distingué de l'église anglicane. Il ressemble à notre poète, au point de vue de son érudition, mais il se montre pourtant moins familier avec le moyen âge, et beaucoup plus intime avec les poètes classiques, qu'il cite avec une aisance remarquable. Il ne s'approche pas même de Donne au point de vue de style, mais Rémusat dans son étude sur la philosophie anglaise du XVII^e^ siècle, trouve à le louer. Hakewill développe, « une doctrine du progrès humain... avec un sentiment vif et réfléchi de sa grandeur, dans ce livre très peu connu ». Mais le même auteur blâme « la pédanterie qui a encombré les pages d'oiseuses citations. Cet étalage d'autorités et de textes est peu d'accord avec l'idée dominante de l'auteur, qui croit plus au présent qu'au passé, et loue la raison d'avoir dissipé les nuages de la tradition » (Ch. de Rémusat *La Phil. en Angl. depuis Bacon jusqu'à Locke.* Paris, 1875, I, pp. 164-170).

Cette théorie est attaquée par Eugubinus (Steucho) que Donne cite souvent dans ses traités et dans ses sermons. *De Perenni Philos. Lib.* 10 : « Hoc autem

L'idée de la dégénérescence revient dans un sermon, où Donne nous en indique aussi la source (1). « Dieu », dit-il, « nous montre que le monde n'est point éternel. Il le fait vieillir visiblement, pour que nous sachions que c'est un corps temporel. Il y a une dégénérescence et une vieillesse visibles dans tout ce corps du monde, et dans chacune de ses partie. Les saisons de l'année sont irrégulières et ne gardent plus leur caractère propre. Le soleil est moins vif, et languit. Les hommes sont moins grands de taille, et leur vie est plus courte. Il n'y a aucune addition, seulement chaque année de nouvelles espèces de vers, de mouches, et de maladies, qui indiquent une putréfaction toujours croissante, de laquelle ils sont engendrés. Les anges du Ciel, dans les premiers jours du monde, parlaient familièrement avec les hommes. Maintenant, bien qu'ils remplissent sans doute encore leur ministère envers nous, et nous viennent en aide, ils semblent pourtant avoir à ce point abandonné le monde, qu'ils ne se montrent plus à nous, comme à nos pères. Saint Cyprien notait la même chose à son époque, et il en parle dans son épître à Démétrien. Celui-ci imputait toutes les calamités qui affligeaient alors le monde, à l'impiété des chrétiens qui refusaient de se joindre au culte des dieux. Cyprien n'attribue la cause de ces malheurs qu'*ad senescentem mundum*, à la vieillesse et à l'impuissance du monde entier. Et il dit : *Imputent senes Christianis, quod minus valeant in senectute :* que les vieillards en accusant les Chrétiens, parce qu'il sont plus faibles dans leur vieillesse qu'ils ne l'ont été dans leur jeunesse. La faute est-elle dans notre religion ou dans leur dégénérescence ? *Canos in pueris videmus, nec aetas in senectute desinit, sed incipit a senectute.* Nous voyons des cheveux blancs chez les enfants, nous ne mourons pas vieux, et pourtant nous naissons vieux. De peur que le monde... ne se glorifie, ne se flatte, et ne nous trompe, par un semblant d'éternité, nous pouvons admettre avec profit cette observation comme vraie (sans pourtant l'ériger en conclusion autoritaire) : il y a, inhérentes au corps du monde, pour nous instruire et nous censurer, une dégénérescence et une mortalité visibles du monde entier (2) ».

summus docet Theologus primum mundum antiquandum vetustate et senio interiturum : sed non eo senio quo res mortales corrumpuntur atque absolventur, in cælo tale senium nullum est, sed aliud quoddam cujus similitudo ex vestibus ostenditur, cum deponimus eas ubi nobis esse usui desiissent, tanquam inutiles eas exuimus atque obvolvimus, sic mundus, id est cœlum, non eo debebitur quod eadem vetustate atque omnia animalia et arbores aliquando sit defecturus, sed quia cessabit usus ejus quo rerum tantos ordines peragebat. »

(1) Alford, II, 96.

(2) *Id Demet. III :* « Dixisti per nos fieri et quod nobis debeant imputari omnia ista quibus nunc mundus quatitur et urgetur, quod dii vestri a nobis non colantur. Qua in parte quia ignarus divinæ cognitionis et veritatis alienus es, illud primo in loco scire debes, senuisse jam mundum, non illis viribus stare quibus prius steterat, nec vigore et robore eo valere quo antea prævalebat. Hoc etiam, nobis tacentibus et nulla de scripturis sanctis prædicationibusque divinis documenta promentibus, mundus ipse jam loquitur et occasum sui rerum labentium probatione testatur. Non hiems nutriendis seminibus imbrium copia est, non frugibus æstate torrendis solis tanta flagrantia est, nec sic vernante temperie sata læta sunt, nec adeo arboreis fetibus autumna fecunda sunt. Minus de effos-

Cette idée de la dégénérescence continue pendant une bonne partie du poème à occuper l'auteur. Puis il lui semble que les deux soutiens moraux du monde, les récompenses et les peines, ne tiennent plus. Il n'y a plus de proportion, ce qui est le meilleur élément dans la beauté; car celle qui est morte en était la mesure. Le poète continue ainsi à chercher des analogies pour louer la jeune morte. Si elle avait été vue par l'ancien philosophe qui voulait « que les âmes fussent faites de l'harmonie », il aurait ensuite soutenu qu'elle était l'Harmonie même, et que toutes les âmes n'étaient que des rayonnements, des émanations d'elle (1).

Les courtes phrases dans lesquelles nous faisons ainsi le résumé de la pièce n'offrent malheureusement aucune idée de l'expression poétique. Des mots saisissants, des lignes d'une beauté et d'un éclat qui charment et qui surprennent, abondent dans ces pages. Un très beau passage, par exemple, parle de la création, et des saisons avec leurs couleurs changeantes. Et à travers tout le poème revient, comme un glas qui sonne, « Elle, elle est morte » (2).

sis et fatigatis montibus eruuntur marmorum crustæ, minus argenti et auri opes suggerunt exhausta jam metalla, et pauperes venæ breviantur in dies singulos et decrescunt. deficit in arvis agricola, in mari nauta, miles in castris, innocentia in foro, justifia in judicio, in amicitiis concordia, in artibus peritia, in moribus disciplina. Putasne tantum posse substantiam rei senescentis existere quantum prius potuit novella adhuc et vegeta juventa pollere? Minuatur necesse est quicquid fine jam proximo in occidua et extrema devergit. Sic sol in occasu suo radios minus claro et igneo splendore jaculatur; sic, declinante jam cursu, exoletis cornibus luna tenuatur, et arbor quæ fuerat ante viridis et fertilis, arescentibus ramis fit post modum sterili senectute deformis; et fons qui exundantibus prius venis largiter profluebat, senectude deficiens, vix modico sudore distillat. Hæs sententia mundo data est, hæc Dei lex est, ut omnia orta occidant et aucta senescant, et infirmentur fortia et magna minuantur, et cum infirmata et diminuta fuerint, finiantur.

IV. Christianis imputas quod minuantur singula, mundo senescente. Quid si et senes imputent Christianis quod minus valeant in senectute, quod non perinde ut prius vigeant auditu aurium, cursu pedum, oculorum acie, virium robore, succo viscerum, mole membrorum, et cum olim ultra octingentos et nongentos annos vita hominum longæva procederet, vix nunc possit ad centenarium numerum pervenire? Canos videmus in pueris, capilli deficiunt antequam crescant; nec aetas in senectute desinit, sed incipit a senectute. Sic in ortu adhuc suo ad finem nativitas properat: sic quodcunque nunc nascitur, mundi ipsius senectute degenerat, ut nemo mirari debeat singula in mundo coepisse deficere, quando totus ipse jam mundus in defectione sit et in fine.

(1) Sur les rayonnements et les émanations de l'Ame du monde voyez Plotin, *Enn.* IV, 3.

L'harmonie joue aussi un grand rôle dans l'école néo-platonicienne après les pythagoriciens. On trouve un passage de Jamblique dans son *Traité de l'Ame* (*Bouillet, Enn. de Plotin*, II, 629) qui montre la doctrine développée par l'école alexandrine après Plotin : « Modératus attribua à l'Ame (du monde) cette espèce d'harmonie qui établit l'accord et l'amitié entre les contraires (voyez Porphyre *Vie de Pythagore*, S. 49). *Timée* (dans Platon), celle qui dans les essences, les vies et leur génération, sert de moyen terme et de lieu. Plotin, Porphyre, et Aurélius ont enseigné que l'harmonie consiste dans les raisons que contient l'essence de l'Ame (ἐν λόγοις τοῖς κατ' οὐδίαν προυπάρχουδιν). Enfin, un grand nombre de platoniciens et de pythagoriciens sont d'avis que l'harmonie est unie au monde et inséparable du ciel. »

(2) « She, she is dead, she's dead. »

Le *Premier Anniversaire* se termine par une apostrophe à la jeune fille, avec une promesse de célébrer tous les ans « sa seconde naissance », car mourir, c'est la vraie naissance, l'entrée dans un monde meilleur (1).

Une élégie funèbre reprend ensuite quelques-unes des mêmes idées. L'année suivante parut le *Second Anniversaire*. De la contemplation de notre faiblesse et de la pensée de la mort, l'âme s'élève à Dieu et à la considération consolatrice de la vie éternelle. Le poète débute par l'idée que le monde, depuis la mort de cette jeune fille sainte, ne vit que de la façon d'un mort auquel on aurait coupé la tête, mais dont les membres s'agitent encore un peu par une sorte d'action réflexe. Puis il invoque l'âme de la morte pour qu'elle soit sa Muse, à peu près comme on invoquerait les prières d'un saint.

Suivent de beaux vers dans lesquels il excite son âme à quitter les vanités de ce monde, pour se repaître de la contemplation de Dieu. Qu'elle lève le regard en haut. Qu'elle songe à la mort qui doit lui paraître comme un médecin bienfaisant, comme un libérateur. L'âme n'est que la prisonnière du corps, qui lui fait souffrir mille indignités. Libérée par la mort, elle monte à travers les différentes sphères, elle dépasse les étoiles. La musique soutenue et riche des mots suit pas à pas les réflexions exaltées du poète.

Il revient un moment à la morte, pour décrire dans des vers d'un charme délicat et rare, la jeune et fraîche beauté de la jeune fille. Mais il reprend vite la contemplation de cette pauvre âme en prison ici-bas, qui n'arrive pas même à se comprendre. Qu'elle quitte les pensées terrestres, pour se perdre dans celles qui sont de Dieu. Qu'elle cherche les anges, les saints, et les joies éternelles de la présence de Dieu, qu'elle partagera au ciel. Des vers sur la nature passagère et changeante de toutes les choses de ce monde, rappellent des passages de Spenser, dans le fragment intitulé *Mutability*, qui devait faire partie de la *Reine des Fées*.

Reste à retenir un dernier passage. Donne dit de la jeune morte, qu'elle était si habituée à la présence de Dieu, en l'écoutant parler, et en s'entretenant avec lui, « qu'elle reconnaissait sa figure dans une pierre ou un arbre de la nature, mieux que lorsqu'ils ont servi (la pierre, ou le bois) à faire des images de lui ». Il sera plusieurs fois encore question de la doctrine, élaborée par Raymond de Sebonde et d'autres, sur la révélation de Lui-Même faite par Dieu dans les œuvres de la Nature, ce *livre des créatures* où tout le monde peut lire, même ceux qui ne sauraient comprendre la révélation contenue de la Bible. Donne parle souvent de ce mysticisme naturel, sans pourtant aller aussi loin que Sebonde. Nous trouvons bon nombre de passages dans ses *Sermons*, et dans les *Essais de Théologie*, où il en est question. Voici qu'il y touche dans sa poésie. Mais nous avons dans ces quelques lignes une des rares allusions de ses poèmes à ce mysticisme. Chez son disciple en poésie, Henry Vaughan, ce mysticisme se développera un peu plus tard.

(1) En réalité, le poète a écrit un *Second Anniversaire*, mais rien de plus.

Le poème fournit bien des renseignements sur les idées philosophiques et théologiques de notre auteur. Nous en reparlerons dans l'étude plus complète de ses doctrines qui occupe la troisième partie de ce livre. Le ton de la pièce est tout médiéval. Cette contemplation de la mort qui n'est que la porte qui s'ouvre sur une vie éternelle, est avant tout chrétienne, et chrétienne à la façon du moyen âge. La poésie de la Renaissance, tout imprégnée du sentiment classique, tend à voir la mort sous un tout autre aspect. Cette poésie se plaît, elle aussi, à contempler la mort. Mais la mort est pour elle, en général, la fin de tout, le voyage sans retour, la porte qui s'ouvre sur un monde de nuit éternelle, où l'on garde un sommeil sans réveil. L'exaltation que connaît Donne devant la mort libératrice le sépare infiniment de la poésie de bon nombre de ses contemporains, et surtout de la plupart des dramaturges. Ceux-ci, fils de la Renaissance, renouvellent avec une mélancolie qui sait être infiniment douce et belle, la plainte de Moschus pour Bion quand ils songent à la mort (1). Les deux sentiments diffèrent complètement l'un de l'autre. Et de même, l'idée que nous venons de citer, de la faiblesse humaine, de la vanité de tout ce que le monde peut offrir, est infiniment éloignée des conceptions que Marlowe, par exemple, place dans la bouche de son Tamburlaine (2).

On reconnaît aussi dans les deux *Anniversaires*, l'influence de l'école de Dante, qui se plaisait à louer la dame aimée, et qui enseignait à s'élever de l'humain au divin par un amour qui peu à peu s'épure des choses terrestres. Dante lui-même puisait dans l'amour une inspiration qui fait défaut à Donne, et rend d'un côté d'autant moins complète la conception de son poème. Mais le ton général n'en est point autre. La pièce est vraiment médiévale par le sentiment, mais elle est aussi profondément humaine, et donc continuellement moderne, sous un décor d'autrefois. Elle plaisait à Sir Robert Drury, qui venait de perdre un enfant chéri. Elle plaira encore à d'autres qui ont vu partir avant eux un être jeune, beau, aimé, le foyer de leur espérance, le sujet de leurs prières, le but constant de leur pensée. Donne a su, bien que dans un langage un peu particulier, exprimer le sentiment, trop complet et trop détaché pour être du mépris, mais trop profond et trop douloureux pour

(1) Comparez les beaux vers de Chapman, *Conspiracy of Biron*, A. v. sc. i : —

And so farewell for ever. Never more
Shall any hope of my revival see me ;
Such is the endless exile of dead men.
Summer succeeds to Spring, Autumn to Summer,
The frosts of Winter, the fall'n leaves of Autumn ;
All these, and all things in them, yearly fade,
And every year return ; but cursèd man
Shall never more renew his vanished face.

(2) Comparez : —

Our souls, whose faculties can comprehend
The glorious architecture of the world, etc.
Tamb., I. Act II. sc. 7.

I hold the Fates bound fast in iron chains,
And with my hand turn Fortune's wheel about.
Ibid. Act I. sc. 2.

être de l'indifférence, avec lequel ceux qui restent regardent désormais ce monde qui n'a pas pu retenir l'âme qui s'est échappée.

Le public de 1612, pourtant ne goûtait qu'à moitié « les hyperboles » de Donne. Parmi sa correspondance qui s'est conservée nous trouvons deux lettres de cette date, dans lesquelles il se plaint des reproches qu'on lui a adressés à ce sujet. Drummond nous apprend que Ben Jonson « trouvait *l'Anniversaire* de Donne profane et plein de blasphèmes », et qu'il avait dit à l'auteur que de telles paroles pouvaient s'appliquer à la Sainte Vierge seule. « Donne répondit », dit Drummond, « qu'il avait décrit l'Idée de la Femme, et non pas la jeune morte telle qu'elle était (1). »

Les critiques modernes n'ont pas épargné non plus le poème. M. Gosse, entre autres, nous parle de « l'absurdité effrénée de l'extravagance de Donne », et de la « beauté technique des vers qu'il dédia à des fins si serviles » (2). Les derniers mots ont rapport au fait que Donne trouva dans Sir Robert Drury un protecteur des plus généreux. Mais il ne faut pas oublier que c'était à une époque où un littérateur pouvait librement profiter de la bonté d'un protecteur, sans perdre pour cela son indépendance et sa dignité personnelle.

Quant au poème, on ne peut que répéter la vieille maxime : *de gustibus non disputandum* (3).

Pour nous-mêmes, nous avouons franchement qu'il n'y a rien qui nous choque. Il est évident, d'après le titre même de la pièce, que Donne ne songe pas à la jeune fille elle-même. Il prend cette mort, la perte d'une jeune fille dans la fleur de sa jeunesse, que pleure un père âgé (4), comme symbole de l'évanescence des choses terrestres. Elle doit nous apprendre à lever les yeux vers celles qui sont éternelles. Et la beauté poétique, étrange parfois mais soutenue, est une justification suffisante du poème, jointe comme elle l'est à une élévation morale très grande.

A la suite de ces années de collaboration avec Morton, Donne publia à son tour un traité de controverse. *Le Pseudo-Martyr* parut en 1610, ayant été écrit, disait-on, sur les ordres exprès du roi. Jacques aurait été frappé par certaines paroles de Donne, qui lui semblaient mettre sous un nouveau jour la question de l'obligation des catholiques anglais de reconnaître la suprématie du roi en matières religieuses. Le traité en question a été écrit à la hâte. Walton nous dit que Donne ne mit que six semaines à le composer. On a peine à croire, en regardant ce livre, que Donne ait pu accomplir un tel travail en si peu de temps. Mais les nombreuses fautes d'impression montrent la hâte avec laquelle il a été publié. L'In-

(1) B. Jonson, *Work*, III., ed. Cunninghame, *Conversations*.

(2) E. Gosse, ouvrage cité, I, 275.

(3) Même le Professeur Grierson, qui comprend si bien notre poète, se voit dans la nécessité de faire des excuses en parlant des hyperboles du poème. Un « reviewer » anonyme dans le « Spectator », Jan. 18, 1913, entreprend la défense de toute la pièce.

(4) Malherbe : « Et rose elle a vécu ce que vivent les roses
L'espace d'un matin. »

troduction annonce que le travail sera divisé en quatorze parties, dont les titres sont donnés. Le livre lui-même ne contient que les douze premières ; les deux dernières parties ont été omises, peut-être par manque de temps.

Le titre complet du livre indique, dans le langage quelque peu bizarre dont Donne se sert, la portée du traité. « *Le Pseudo-Martyr,* dans lequel certaines propositions et gradations donnent lieu à cette conclusion : — à savoir, que les catholiques romains dans ce pays peuvent, et doivent, prêter le serment d'allégeance (1). »

Dans sa Préface, l'auteur s'excuse de l'érudition dont il fait étalage dans son traité : « Si donc dans la multiplicité des citations qui ne sont pas nécessaires, il apparaît quelque vanité, ou ostentation, ou digression... je l'ai fait plus volontiers par ce que les gens scolastiques et artificieux ont l'habitude de se servir de cette méthode d'instruction, et je me figurais que j'avais à faire à de telles personnes ».

Tout en citant si copieusement, Donne montre un certain sens critique, presque un essai d'estimation de la valeur scientifique des auteurs qu'il cite. Nous avons vu qu'à plusieurs reprises il se défendait quand il alléguait l'autorité de tel ou tel auteur. Il reconnaît bien que la valeur du témoignage dépend du désintéressement de l'auteur en même temps que de sa compétence scientifique. Ce qu'il reproche à ses adversaires, c'est de ne pas s'en apercevoir. Il paraît que Parsons s'est vanté de n'avoir cité aucun auteur dont l'autorité fut douteuse. « Mais quiconque regarde la liste des auteurs cités par lui », s'écrie Donne (2), « trouvera qu'il vaut mieux ne pas l'accepter sur parole, que de croire que parmi tous ces auteurs il n'y en a pas un qui ait pu se tromper, ou qui ait faussé en quoi que ce soit la vérité. Car nous aurions un peu de peine à croire que cette extrême innocence et probité se trouvent chez *Surius,* ou chez *Saunders,* ou chez *Corneille Tacite.* Il y aura bon nombre de gens de sa propre profession de foi, qui ne croiront guère que *Grégoire* ou *Bède* soient exempts de toute idée fausse, et de toute erreur. Et si nous insistons, je crois bien qu'il ne soutiendra pas lui-même certains contes qui se trouvent chez *Parisiensis,* et *Westmonastriensis,* et *Walsingham,* et *Polydore Virgile* (3). »

Déjà dans les *Satires,* il s'était moqué de la crédulité des chroniqueurs. Par exemple, le freluquet dont il se plaint dans la quatrième satire, « connaît plus de niaiseries et de choses sans valeur qui se passent dans la maison royale, qu'une dizaine de Hollingshed, ou de Hall, ou de Stowe (4) ».

Nous n'avons point à estimer la valeur de l'argumentation de ce livre. Il suffit ici d'en rappeler un peu la substance. Le sujet n'est point traité du point de vue religieux. Donne s'efforce de le voir

(1) A partir de 1570, la bulle du Pape *Regens in Excelsis* rendit impossible aux catholiques pratiquants l'obéissance civile. Taunton, *Jesuits in England,* ch. I. (Methuen, London, 1908).

(2) *Pseudo-Martyr,* Préface.

(3) Voyez la liste d'auteurs cités, Append. II.

(4) Grierson, I, 162.

comme une affaire temporelle, intimement liée, certes, avec des questions théologiques.

Le chapitre I parle du martyre et en expose la dignité et la gloire. Le chapitre II fait voir qu'il peut y avoir un désir du martyre qui est corrompu et faux. Dans le troisième, il est question des doctrines romaines qui favorisent ou qui excitent ce désir d'un faux martyre. Les prêtres exaltent la doctrine du mérite, et louent surtout le martyre comme « très rémunérateur ». La doctrine du Purgatoire encourage aussi les fanatiques, car le martyr est censé échapper aux feux du Purgatoire. Au chapitre IV, les jésuites sont cités comme favorisant tout spécialement ce désir, par la constitution de leur société, de même que par leurs pratiques. Dans le VI[e] chapitre, l'auteur maintient que puisqu'il y a en Angleterre des lois établies avec lesquelles ils se mettent en opposition, ni les jésuites, ni ceux qui les recueillent chez eux, ne peuvent se dire des martyrs pour la religion. Dans le chapitre qui suit, Donne considère l'obéissance que demande l'église romaine, et c'est ici que l'on voit très clairement un des motifs qui poussaient Donne à l'abandonner. L'Eglise demande : 1° « cette obéissance aveugle et stupide que les réguliers promettent à leur supérieur »; 2° cette obéissance de la part de ses membres en général, que l'Eglise exige en raison de la soumission implicite que chacun aurait faite, dans le sacrement du baptême; 3° l'obéissance absolue au Pape que promettent les jésuites.. Le chapitre VII essaie de montrer que toute la valeur de cet acte de mourir des « pseudo-martyrs » est perdue. Ils ne meurent pas simplement pour avoir rempli leur office de prêtre envers les catholiques du pays, mais surtout pour avoir refusé de prêter le serment d'allégeance. Dans le VIII[e] chapitre, Donne demande que l'on montre une seule raison valable de refuser de prêter serment. Si quelqu'un se trouvait des scrupules de conscience, il y aurait, dit Donne, la casuistique de l'église elle-même, pour justifier cet acte. Le chapitre IX maintient que l'autorité attribuée au Pape comme au chef spirituel de l'Eglise, ne peut imposer cette obligation à la conscience des fidèles anglais. 1° La suprématie du Pape n'est par un article de foi. 2° Elle repose seulement sur l'autorité du Cardinal Bellarmin, tandis que d'autres personnes qui font également autorité, s'opposent à cette conception. Le chapitre X considère la valeur des règles et des livres du droit canon, cités par ceux qui veulent établir et défendre cette juridiction temporelle du Pape. Le chapitre suivant discute la valeur des deux brefs de Paul I, et prouve que les brefs du Pape n'ont point une autorité suffisante dans ce sens, tandis que le XII[e] chapitre affirme qu'il n'y a rien compris dans le serment, qui nuise à l'autorité *spirituelle* du Pape, bien que ceux qui le prêtent rejettent la doctrine de son autorité *temporelle*.

Ce résumé nous montre que le livre touche le moins possible à la religion. L'auteur s'efforce d'envisager le sujet du point de vue légal et politique. Il s'agit d'une affaire qui offre des complications considérables, et qui soulève de nouveau la dispute entre l'autorité civile et l'autorité ecclésiastique.

La question de l'obéissance au pouvoir civil s'était présentée de tout temps à l'Eglise. Mais naturellement elle ne se posait pas de la même façon, et les Pères des premiers siècles étaient appelés à décider sur une question qui avait une portée tout autre que celle qui se présentait aux docteurs des siècles ultérieurs. Nous pouvons rappeler ici la solution de quelques-uns des docteurs auxquels le livre de Donne fait appel (1).

D'abord, l'Eglise n'était qu'une puissance spirituelle. Mais la question se compliqua au fur et à mesure que son pouvoir temporel s'augmentait, et que ses prétentions dans cette direction grandissaient. L'opinion des apôtres et des premiers Pères est assez nette. Depuis les paroles du Christ à propos du denier (2) et les conseils de St Paul (3), l'église primitive faisait une division du pouvoir; il existait deux autorité, la temporelle et la spirituelle. St Ambroise et St Augustin reconnaissaient le pouvoir civil, et réclamaient pour l'Eglise la puissance spirituelle. Elle peut avoir recours au bras séculier, comme à une autorité qu'elle invite à la protéger. Mais au courant des siècles on voyait la puissance ecclésiastique, bien que des monarques comme Philippe le Bel s'y opposèrent, devenir de plus en plus grande. L'Eglise tenait tête aux plus grands souverains du Saint-Empire, et prétendait avoir de l'autorité sur l'Empereur lui-même. On sait avec quelle éloquence et quelle chaleur Dante repoussait ces prétentions de la Papauté. St Bernard aussi se rangea du côté des premiers Pères. Mais d'autres mystiques, tels que les Victorins, défenseurs de la théocratie, se déclarèrent pour le pouvoir temporel du Pape.

Pierre Lombard, « le Maître des Sentences », recueillit les réponses des Pères à la question, savoir : s'il est permis quelquefois de résister à l'autorité, mais sans rien y ajouter. Alexandre de Halès donne une décision assez équivoque. St Bonaventure soutient, et c'est la solution qu'en général les dominicains aussi acceptent, que la souveraine puissance n'est point inviolable; l'obéissance ne doit point être sans réserve, ni le pouvoir dans frein.

En Angleterre, Jean de Salisbury et Thomas Becket se prononcent pour le pouvoir pontifical. Le premier est surtout intéressant. C'est chez lui, dit Janet, que la défense du tyrannicide se présente pour la première fois depuis Cicéron. Cette doctrine n'a pas été ressuscitée par les jésuites, ni par les protestants, ni grâce à la renaissance des lettres antiques. Nous voyons exposée chez Jean de Salisbury « la politique de la Ligue, qui passe pour avoir été celle des jésuites... qui d'une part pousse la haine du pouvoir civil jusqu'au tyrannicide, et de l'autre exalte le despotisme sacerdotal (4) ».

Au commencement du XVII[e] siècle, la question était fort agitée. Les jésuites prenaient la défense du tyrannicide avec tout autant de franchise que le vieux Jean de Salisbury. D'un autre côté les calvinistes réclamaient un despotisme ecclésiastique presque aussi

(1) Paul Janet, *Sc. Polit.*, Vol. I, Livre II, ch. II.
(2) Matt. XXII. 21.
(3) Ep. aux Romains XIII. 1-7.
(4) Janet, ouvrage cité. I, 11 II.

absolu que celui de Rome. Le roi Jacques dans son royaume d'Ecosse, avant d'unir la couronne d'Angleterre à celle de son propre pays, s'était plus d'une fois heurté à cette indépendance inflexible, cette autorité que les docteurs de son église s'octroyaient vis-à-vis du trône même. Et en Ecosse, outre ce despotisme sacerdotal, le roi avait vu se développer autour de lui les théories de son ancien précepteur Buchanan, qui faisait remonter jusqu'au peuple la source de tout pouvoir, et qui justifiait ainsi la déposition, même la mort, du tyran (1).

La thèse que défendaient les jésuites n'était certes pas essentiellement la même que celle de Buchanan. Pour eux c'est un droit de l'individu plutôt que du peuple, de débarrasser le monde d'un roi hérétique. Qu'il respectât ou non les droits de ses sujets, qu'il fût, comme Henri IV en France, le protecteur et la gloire de son pays, cela n'y faisait rien. Buchanan, de son côté, permettait que le peuple déposât un prince qui ne respectait pas les termes du contrat tacite qui existe entre lui et ses sujets.

De semblables idées n'avaient aucune attraction pour Donne. Nous verrons plus loin jusqu'à quel point il est royaliste. D'un autre côté, on peut voir que même dans ce livre de controverse il essaie de ne pas abandonner ses idées de tolérance ; il traite le sujet, autant que possible, du point de vue des questions politiques qui s'y mêlent pour le compliquer. Lui qui admirait tant son ancêtre Sir Thomas More, trouvait dans l'*Utopia* des doctrines qui visaient la tolérance, et la liberté religieuses. Les lois que le chancelier de l'Angleterre attribuait au roi de son pays fictif, expriment à peu près la position que Donne aurait voulu lui-même choisir, ce semble, si cela lui avait été possible. « Le roi Utopus... fit un décret d'après lequel il devait être permis à chaque homme de favoriser et de suivre la religion qui lui plût. Et il lui était permis de faire de son mieux pour ramener les autres à son opinion, pourvu qu'il le fît d'une façon paisible, douce, tranquille et sobre ; sans gronder ni faire des invectives d'une manière irréfléchie et contentieuse contre les autres. S'il n'arrivait pas à les persuader d'accepter son opinion, il ne devait pas quand même recourir à aucune espèce de violence, et il devait éviter les mots déplaisants et séditieux. » Celui qui causait des troubles religieux au pays de l'Utopia, était puni d'emprisonnement.

Il est triste de se rappeler que More, qui s'exprime ici avec tant de largeur d'esprit, fut un persécuteur acharné qui fit brûler les protestants. C'est pourtant quelque chose d'avoir exposé des théories de tolérance, bien qu'elles ne se soient point réalisées dans sa vie. Il est difficile, même aujourd'hui, de se tenir à la hauteur d'une tolérance universelle, si toutefois elle peut, et doit, exister.

Quant à Donne, au moment où il écrivait la question était fort compliquée. Dans l'église anglicane elle-même, la question de l'autorité royale se mêlait intimement à celle de la hiérarchie ecclésiastique : tandis que l'indépendance, la vie nationale semblaient dé-

(1) *De Jure Regni apud Scotos* (1579). Voir I^re^ Partie, pp. 9, 10.

pendre de l'autonomie de cette église. Par rapport à celle de Rome, elle représentait la liberté nationale, de même qu'à l'égard des puritains et des presbytériens anglais elle représentait la monarchie. « Pas d'évêques, pas de roi ! » disait avec sagacité Jacques. C'était une parole que l'avenir devait pleinement justifier. Dans la citation qui suit, nous verrons que Donne aussi mêle les deux choses, et passe de la question de la source du pouvoir royal, à celle du développement de la constitution ecclésiastique.

Donne s'exprime avec décision (1). « La magistrature et la supériorité dérivent (2) si naturellement et si immédiatement de Dieu, qu'Adam lui-même a été créé magistrat. Par la génération, cette magistrature découle sur ses enfants aînés. Comme disent les scolastiques, si le monde avait continué dans l'état premier d'innocence il y aurait quand même eu cette magistrature. Et quelle que fût la forme que l'on donnât au développement de cette magistrature, la puissance en était néanmoins venue de Dieu sans intermédiaire. Il en est de même lorsque cette congrégation est devenue une république (3) ou communauté. Qu'il lui advienne de recevoir de nouvelles lumières et de s'élever à une meilleure compréhension de la loi gravée dans le cœur de tous les hommes, et dans le livre des créatures, par l'enseignement de quelques précepteurs qui soient parvenus à une connaissance salutaire, et par la Foi à la Passion de notre Rédempteur, elle s'érigerait alors en église. Et parmi ses membres, il se trouverait des ministres pour remplir de droit les fonctions ecclésiastiques. Bien que cette église ne relève d'aucune autre église comme de sa source, et bien que sa hiérarchie diffère de toutes les autres hiérarchies établies dans les autres églises, dans cet état, les deux autorités (civiles et ecclésiastiques) peuvent se dire en vérité dérivées de Dieu. »

Dans ce même sens Donne cite St Thomas (4).

Certains vers qui datent de cette même année (1610), nous amènent à parler d'un autre ami de Donne. Lui aussi professait des idées d'une tolérance large et éclairée en matière religieuse. C'est un philosophe qui, bien que les temps modernes l'aient trop négligé, mérite le respect et l'attention que nous devons à un penseur original, ingénieux et sincère. Les vers en question sont adressés « A Sir Edward Herbert », mais le philosophe est mieux connu sous le titre qu'il porta plus tard, celui de Lord Herbert de Cherbury.

Herbert, qui naquit en 1582, et qui mourut en 1648, appartient à une famille qui eut des relations intimes avec Donne. Déjà à plusieurs reprises le nom de sa mère a été rappelé, comme celui de son frère George.

Il eut une vie assez mouvementée. Avec une vanité et un égoïsme naïfs, il en fit le récit dans son *Autobiographie*. Son égoïsme pourtant est bien moins choquant, que ne l'est, à la Renaissance, l'égoïsme de certaines œuvres de ce genre, comme par exemple celle de Jérome

(1) *Pseudo-Martyr*, pp. 83, 84.
(2) Le verbe est au singulier dans l'anglais.
(3) « Commonwealth. »
(4) Ia IIae, CIII, art. 3.

Cardan. *L'Autobiographie* de Herbert, qui est écrite en anglais ne fut publiée qu'en 1764 par Horace Walpole. Cet éditeur essaya de caractériser, en un seul aphorisme, la vie de Herbert. « Le lecteur trouvera que l'histoire de Don Quichotte a été la vie de Platon (1) », Herbert se montre au lecteur comme le héros de nombreux duels et d'autres aventures chevaleresques. Poète, élégant, érudit, soldat et homme d'état, il fut très bien reçu à la cour, d'abord par la reine Elisabeth, ensuite par Anne de Danemark, femme de Jacques Ier. Par Jacques il fut honoré de plusieurs charges importantes, surtout comme négociateur. Donne témoigne d'une haute admiration pour lui, et comme penseur, et comme homme d'action. Des vers de Ben Jonson lui attribuent toutes les vertus, « all-virtuous Herbert » (2). Par son caractère complexe et par la diversité de ses talents et de son éducation, il a beaucoup de ressemblance avec son ami Donne. Ses poèmes, composés en latin et en anglais, sont plutôt curieux que d'une haute valeur poétique. Ils appartiennent à l'école de Donne, à l' « école métaphysique », dont ils reproduisent et exagèrent les difficultés, l'obscurité de la pensée, la rugosité des vers (3).

Mais Herbert fut avant tout métaphysicien. Ses travaux spéculatifs l'emportent de beaucoup sur ses autres œuvres, poèmes et écrits historiques. Le meilleur en est le *De Veritate* publié en latin à Paris en 1624, et traduit en français en 1639. Ce livre contient en réalité toute la doctrine de Herbert, et nous le montre au fond très plotinien. Les autres œuvres philosophiques de Herbert ne font que reprendre et élaborer les mêmes idées fondamentales. Une esquisse très rapide de la doctrine philosophique de cet ami de Donne peut nous aider à comprendre le milieu intellectuel où notre poète vivait, et les idées qui lui étaient familières. Nous avons à nous rendre compte de la pensée philosophique d'un auteur qui n'a jamais donné, lui, une exposition formelle de ses doctrines.

Partant du postulat, que la Vérité existe, Herbert étudie les moyens d'arriver à la connaître. Sa théorie de la perception est curieuse. L'intellect a des « facultés » en nombre presque infini. Elles correspondent exactement au nombre d'objets que contient le monde. Lorsqu'un objet est mis en relation avec l'intellect, la « faculté », qui lui correspond devient active, et une perception se forme ainsi (4).

(1) « He will find that the History of Don Quixote was the life of Plato » (Introd. of Walpole).

(2) *Poetical Works*, Epigrams.

(3) Il imite parfois de près les pièces de son ami et maître en poésie : le meilleur poème qu'il ait fait ressemble beaucoup à la belle *Extase* de Donne. Ce sont ces vers sous le titre *Ode sur la Question, à savoir : si l'amour peut durer éternellement*. (Cf. IIIe Partie, ch. IV., sur le mysticisme de Donne.)

(4) Herbert définit ces « facultés » ainsi : « Facultas pro vi sive potentia interna, quæ objecto cognato suo sub conditionibus debitis respondet, a nobis passim accipitur, » et ailleurs « Facultatem vocemus omnem vim internam quæ diversum sensum ob objectum diversum explicat » (Préface au Lecteur : *De Veritate*). La « faculté » de Herbert correspond à « l'idée innée » de Locke qui combat ces théories dans son *Essai sur l'Entendement*..

Ces facultés se groupent en quatre classes distinctes : 1° L'instinct naturel, la source ces vérités primaires (les *notitiæ communes*) qui sont innées en l'homme,

La philosophie de Lord Herbert reste intimement liée à celle de ses prédécesseurs du moyen âge (1). La doctrine théologique de Herbert complète en quelque sorte la conception de Raymond de Sebonde, et toutes les deux relèvent des mêmes sources. Herbert, comme Sebonde, fonde aussi une morale sur l'amour qui nous convertit en Dieu. Avec St Thomas il affirme que la raison connaît Dieu. Pour lui, l'universalité est la mesure de la vérité, ce qui est commun à tous les hommes leur vient de Dieu. Et ici encore il ne fait que développer une idée courante de tout temps dans la pensée chrétienne (2). Paul avait reconnu chez les Gentils, une loi éternelle et divine en leur cœur qui correspond à celle qu'ont reçue par la révélation les Juifs (3). L'idée de St Paul est exprimée aussi par St Jean dans le texte si souvent cité par le moyen âge, où il parle de la « lumière qui illumine tout homme venant en ce monde » (4). C'était sur ces textes que s'appuyait aussi Steucho dans le *De Perenni Philosophia* (5). Cet auteur étudiait les religions et les philosophies de l'antiquité pour prouver qu'elles contiennent un fonds de vérité chrétienne.

Herbert rejette la révélation faite et réservée à un seul peuple (6), mais il admet une révélation spéciale faite à l'individu. Il raconte, dans son *Autobiographie,* comment lui-même en a reçu une (7). Il trouve que la religion chrétienne est la meilleure de toutes. Mais

lui étant venues directement de Dieu. Elles ont la priorité sur toutes les autres notions. Ce sont des principes contre lesquels il n'est pas permis de disputer. 2° Le *Sensus Internus,* qui comprend l'amour, la haine, la peur, la conscience par laquelle l'homme connaît le bien et le mal, et le libre-arbitre. (Herbert reconnaît comme Kant un impératif catégorique. Nous sommes libres, dit-il, quant aux moyens, et non quant à la fin, car nous devons tous chercher le bien. C'est le commandement de Dieu des Juifs et des Chrétiens.) 3° Le *Sensus Externus* ou la sensation. 4° Le *Discursus,* la raison discursive, qui est la moins sûre de toutes. Bien dirigées, ces facultés ne peuvent pas nous tromper, même dans les rêves. Mais la raison mal employée est la source de toutes les erreurs. La nature corporelle qui sent, et l'âme qui comprend, entrent en communication en vertu d'une âme du monde. Celle-ci est l'harmonie ou la force plastique, un développement de l'âme du monde de Platon et de Plotin. Nous constatons en nous l'accord de toutes les facultés des sens, et l'ensemble est dirigé par le divin qui est en nous. On voit combien Herbert est plotinien dans sa conception. Et on reconnaît en même temps ici des doctrines qui seront reprises par Cudworth et par Leibnitz. C'est la capacité religieuse qui distingue l'homme, et le rend supérieur aux autres animaux. (C'est là, qu'on se rappelle, la conclusion à laquelle arrive Pic de la Mirandole, *De Dignitate Hominis.* C'est la théorie aussi de M. Quatrefages.)

(1) On a voulu parfois voir en lui le précurseur du déisme anglais du XVIII[e] siècle. Mais il n'en est rien en réalité. Aussi les déistes de cette époque, à l'exception de Charles Blount, ne se réclament-ils jamais de Herbert, bien qu'il fût admiré et fort goûté. Rémusat, qui dans son étude tend trop à le regarder comme le déiste à la façon du XVIII[e] siècle, le rapproche en même temps, avec plus de raison, de Raymond de Sebonde et d'Auguste Steucho (Eugubinus). Voir *Dict. of Nat. Biog.*

(2) Et qui ne manquait pas à la pensée grecque, surtout stoïcienne.

(3) Epître aux Romains II. 14, 15.

(4) Jean, I, 9.

(5) Paris, 1577.

(6) Raymond de Sebonde va presque aussi loin.

(7) Il croit avoir reçu une réponse divine à la question de savoir s'il devait publier le *De Veritate.*

chaque homme vertueux, quelle que soit la forme que prenne sa religion, peut arriver au bonheur éternel. Le *De Religione Gentilium* (publié en 1663) élabore cette idée. De même que dans ses autres traités *De Causis Errorum* et *De Religione Laici,* il part de ce principe, que le sentiment religieux est commun à tous les hommes. Il y a cinq idées universelles ou axiomes : 1° Il y a un Dieu. 2° Il faut lui rendre un culte. 3° La vertu et la piété sont essentielles au culte. 4° L'homme doit se repentir de ses péchés. 5° Dans une vie future des récompenses et des peines nous attendent. Herbert examine certaines religions païennes (1), et y trouve sous l'amas des superstitions, ses cinq articles fondamentaux. Les païens, cherchant instinctivement le Dieu suprême, l'ont trouvé dans ses œuvres, et l'ont adoré dans les astres, ses créatures. Ensuite des prêtres astucieux ont développé le cérémonial et les rites du polythéisme. Il n'est pas éloigné de la conception de Spinoza dans son *Tractatus Theologico Politicus* (2). Et un prédécesseur de Herbert en ceci a été le vieux Roger Bacon.

La conception de la religion naturelle et innée chez l'homme prendra une place de plus en plus importante dans la pensée du XVII[e] siècle. Elle se trouve également chz Donne, dont les affirmations sont très positives. « L'âme de l'homme », dit-il (3) « apporte avec elle dans le corps un sens et une connaissance de Dieu. Et tous les abus dont le corps accable l'âme pendant qu'ils vivent ensemble (et ils sont en nombre infini), ne peuvent lui enlever cette connaissance, ni éteindre ce sens de Dieu dans l'âme... De même qu'il y a chez l'homme une logique naturelle, mais qui s'égare dans les erreurs, et dans des jugements peu charitables, de même l'homme a en lui une religion naturelle, mais elle s'égare et tombe dans l'idôlatrie et la superstition. » L'homme, être faible, imparfait, limité, ne peut comprendre la nature infinie de Dieu. C'est pourquoi il invente une multitude de dieux différents. Donne se rappelle « les trente mille dieux d'Hésiode » (4) et les trois cents Jupiter. L'homme naturel, loin de nier Dieu, multiplie son idée. L'athée est aussi loin de l'homme naturel qu'il l'est du chrétien. L'athée, pour Donne, n'est pas « l'être le plus impie, mais l'être le plus contraire à la nature » (5). C'est « un monstre dans la nature, »... si toutefois il en existe réellement.

Car comment nier Dieu ? « Pauvre âme intriguée », s'écrie Donne, « âme questionneuse, perplexe, embarrassée ! Tu ne saurais dire, que tu ne crois pas en Dieu, s'il n'y en avait pas. Tu ne saurais croire en Dieu à moins qu'il n'y en ait un. S'il n'y avait point de Dieu tu ne pourrais parler, tu ne pourrais penser, non, pas un mot, pas une pensée, même contre Dieu. Tu ne pourrais

(1) Le culte du soleil, de la lune, des planètes, etc., chez les anciens, ou chez des peuples que l'on commençait alors à connaître, tels que les Incas de Peru. Il parle de différents dieux et déesses des Grecs et des Romains.
(2) Spinoza, *Tract. Theol. Polit.*, ch. XII. et XIV.
(3) Alford, II, 349. Sermon du jour de la Conversion de St. Paul, 1628.
(4) Alford, IV, 575.
(5) Dans l'anglais « unnatural ».

balsphémer le nom de Dieu, tu ne pourrais jurer, s'il n'y avait pas de Dieu. Car toutes tes facultés tant dépravées, tant perverties qu'elles soient par toi, te viennent de lui. Et à moins de croire sérieusement que tu ne sois *rien,* tu ne peux croire qu'il n'y a pas de Dieu. Si je te demande durant une tragédie, où tu vois celui qui a versé le sang d'autrui, gisant dans son propre sang : Est-ce qu'il y a maintenant un Dieu ? il se pourra que tu me répondes : Non ! ce ne sont que les inventions et les représentations des hommes, je ne crois pas pour cela à un Dieu ! Si je te demande, à l'église, là où le prédicateur explique les décrets de Dieu déjà accomplis en les appliquant aux faits présents : y a-t-il un Dieu ? tu pourras peut-être répondre : Non ! ce ne sont que les inventions de l'Etat, qui rendent obéissantes et qui règlent les assemblées... Sois aussi assuré que tu veux, tant que tu seras en société, car la société, c'est le sanctuaire de l'athée. Mais je ne te permets pas de remettre ta réponse au jour du jugement, où je te verrai peut-être à genoux, demandant aux montagnes qu'elles tombent sur toi, et te couvrent de la colère terrible de Dieu : ce n'est pas alors que je te demanderai : y a-t-il un Dieu ? Je ne te donne pas même de surseoir jusqu'au jour de ta mort... Je ne te donne qu'un sursis de quelques heures, de six heures, jusqu'à minuit. Réveille-toi alors ; et, dans la nuit, toute seule, écoute Dieu qui te demande alors ce que je t'ai demandé : y a-t-il un Dieu ? Et si tu oses, réponds non. »

Donne est bien loin de réfuter, avec Locke (1), la thèse de Herbert par un froid appel à l'expérience qui nous montre des hommes n'ayant aucune trace de cette idée de Dieu. Mais Donne n'est jamais un philosophe d'école. Il est moraliste, pasteur, avant tout poète dans le sens le plus large et le plus beau du mot.

En outre, la théorie intéressante sur la connaissance que développe Herbert est très plotinienne. Il se sépare à ce sujet de la doctrine de l'école telle que St Thomas l'expose (2).

Nous trouvons chez les philosophes néo-platoniciens des théories assez semblables à celles de Herbert. « L'âme contient les raisons (essences) de toutes choses », dit Porphyre, dans ses *Principes de la Théorie des intelligibles* (3). « Elle opère selon ces raisons, quelle

(1) *Essai sur l'Ent. Hum.,* LII, ch. III.

(2) Ce dernier discute la question « Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas ». Il cite pour la combattre l'opinion de Platon, qui nous donne une des sources des théories de Herbert. « Propter hoc Plato posuit, quod intellectus hominis naturalis est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire (*Phædonis* cap. XVIII. *sqq. ; Menonis* cap. XV. *sqq. ; Phædri* cap. XXX.). » A ces thories platoniciennes, St. Thomas oppose la doctrine d'Aristote, *De Anima,* III. cap. II. v. 2 : « Aristoles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est un principio in potentia ad hujus modi species omnes ». Puis, il en conclut « Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas »... I^a. LXXXIV. 2. Locke, critiquant plus tard la doctrine de Herbert, pose lui aussi cette théorie, que l'homme n'a pas d'idées innées en lui, mais que Dieu lui a donné les facultés nécessaires pour acquérir ces idées, et en même temps, qu'il a disposé les objets du monde sensible de telle façon, que l'homme puisse en acquérir des idées.

(3) Bouillet, *Enn. de Plotin,* I, LXVI.

soit provoquée à l'acte par un objet extérieur, ou qu'elle se tourne vers ces raisons en se repliant sur elle-même. Quand elle est provoquée à l'acte par un objet extérieur, elle y applique ses sens ; quand elle se replie sur elle-même, elle s'applique aux pensées. »

Enfin, Herbert a une théorie extrêmement intéressante sur la Providence, qui offre des ressemblances aussi avec les idées de son ami Donne. A ce sujet, voici un passage du *De Veritate,* qui vaut la peine d'être cité en entier, bien qu'il soit assez long (1).

« Parce que la conservation générale des choses semble dépendre partout de la propre conservation des individus, la providence particulière de la Nature (qui est en chaque animal) commençant par les individus, et puis s'étendant après à l'espèce et au genre, a moins de soin de ce qui est éloigné : et s'en retourne ainsi par les mêmes degrés, par lesquels la providence divine universelle est arrivée jusqu'à nous, laquelle semble avoir plus de soin de l'Univers, puis après du genre, et ensuite de l'espèce, et finalement de l'individu. C'est ainsi que ce qui nous conserve, est conservé, et que la nature et la grâce cèdent réciproquement l'une à l'autre, suivant qu'il est nécessaire pour le gouvernement de cet univers ; de sorte que dans ce grand débat et contention parmi les éléments, aussi bien que parmi les autres créatures (pour leur propre conservation) on peut remarquer que la supérieure nature conforme le plus souvent l'inférieure, bien que les périodes se perfectionnent plutôt en quelques-uns, et par ainsi Dieu a voulu que les autres animaux reçussent leur perfection dans l'homme, auquel outre les facultés communes il en a donné de particulières pour la vertu, et la religion. Et finalement il y a une souveraine providence qui gouverne et modère la providence universelle de la nature, et la particulière de la grâce. »

On remarque l'emploi, pas orthodoxe, mais fort révérencieux et distinctement chrétien que Herbert fait de la grâce divine. La conception que son ami Donne se fait de la grâce de Dieu est tout autrement orthodoxe. Nous n'avons pas besoin de recueillir ici les passages très nombreux où Donne parle de la grâce qui nous prévient et qui nous suit. Mais nous pouvons relever certaines idées qui se trouvent chez lui, sur la Providence générale, et sur le sort, ou la destinée.

Il y a chez Donne des allusions à différentes conceptions du Destin (2). Dans le fragment satirique sur la métempsycose, qui appartient à l'an 1601, par exemple, il y a un très beau passage sur ce sujet. On ne saurait dire, en réalité, en parlant de ce poème énigmatique, si l'auteur exprime ses idées et ses croyances propres, mais l'apostrophe à la Destinée amène un passage qui paraît être autobiographique.

Dans les premières lignes du poème, Donne parle du « Destin que Dieu a créé, mais dont il ne gouverne pas l'action (3) ». Et quelques strophes plus loin il l'invoque ainsi : —

(1) Nous nous servons de la traduction française de 1639, la seule qui ait été faite jusqu'ici de ce traité intéressant (à la page 76).

(2) Il se sert du mot latin *Fatum* et de l'anglais *Fate.*

(3) « Fate, which God made, but doth not control » (Grierson, I, p. 295).

« Grande Destinée, commissaire de Dieu ; qui as tracé un chemin et marqué une période à chaque chose, qui vois notre chemin et notre fin, là où notre existence commença, Toi qui es le nœud de toutes les causes, Toi dont le front serein ne sourit ni ne fronce, daigne chercher mon sort dans ton livre éternel, et me le faire connaître. »

Il parle aussi, dans des vers à Sir Henry Wotton, écrits en 1598, du « rude Destin » (Fate), le « Commissaire de Dieu (1) ». A d'autres moments, c'est la nature qu'il invoque sous ce même titre, « Commissaire de Dieu ». Quant à Lord Herbert, la lettre au lecteur qui précède le *De Veritate* montre que lui aussi considère la nature comme un autre nom pour la Providence divine. Mais, ajoute-t-il, ce mot n'indique pour certains que le Destin, tandis que d'autres déforment encore plus l'idée (2).

Il y a là deux notions, qui peuvent se distinguer, mais qui se confondent insensiblement. L'idée du destin, qui n'est autre que la volonté de Dieu et sa Providence éternelle pour quelques-uns, représente pour d'autres une force indépendante. Et la conception de la Nature, l'agent de Dieu, ou bien la cause unique des phénomènes, s'y mêle. Dans un sermon, Donne nous parle de l'origine de certaines idées anciennes sur le Destin et sur la Nature. « Chrysippe », dit-il, « représentait Dieu au monde dans la notion et la conception de la *Divina necessitas ;* qu'une certaine nécessité divine liait toutes choses, de sorte que tout devait nécessairement se passer de telle ou telle façon. Et cette nécessité était Dieu. D'autres l'ont appelé d'un autre nom, celui du Destin (Destiny). Zénon présentait Dieu au monde dans la notion et la conception de la *Divina Lex,* c'est-à-dire, non pas une nécessité ou contrainte, mais une loi divine, une ordonnance, et une règle établie pour l'administration de toutes choses : cette loi était le Dieu de Zénon. Et d'autres l'ont appelée d'une autre nom, celui de la Nature (3). »

Donne rappelle ces conceptions anciennes en parlant de l'idée de Dieu innée chez l'homme. « Chrysippe », continue-t-il, « par sa nécessité divine, qui est la Destinée, et Zénon par sa loi divine, qui est la Nature... entendaient sous des noms différents le même pouvoir » qui n'est rien autre que Dieu, dont ils n'ont eu qu'une connaissance par trop imparfaite.

Que des idées qui confondaient Dieu avec la Nature, ou la Nécessité aient été répandues au XVII[e] siècle, c'est ce que nous prouve le livre de Cudworth, publié en 1678 sous le titre du *Système intellectuel de l'Univers,* mais écrit quelques années plus tôt. Ce grand travail est dirigé contre le fatalisme athéiste que l'auteur voit si répandu autour de lui. Et il oppose à l'idée du Destin athéiste sa « nature plastique », créée par Dieu. Nous citerons le passage

(1) Grierson, I, 187.

(2) « Natura, quæ aliquibus Fatum, aliis depravatum quiddam significat, nobis providentiam divinam universalem denotat. » Cf. les vers de Chaucer, *Hous of Fame.*

(3) A. III, 350. Sermon de 1628.

où il expose, pour les combattre, certaines théories fatalistes que Donne visait lui aussi.

Cudworth parle d'un « fatalisme tripartite » (tripartite fatalism) : « D'abord, le Destin Democritique (Democritic Fate), qui n'est autre chose que la nécessité matérielle de toutes choses sans Dieu, en supposant que la matière insensible, mue nécessairement, est la seule origine et le principe unique de toutes choses. Ce destin est donc appelé par les Epicuriens le Destin physiologique, par nous le Destin athéiste. En outre, le Destin divin (Divine Fate) est aussi bipartite : quelques théistes supposant que Dieu ordonne et accomplit tout en nous (le mal autant que le bien), ou par son influence immédiate détermine tous les actes, de façon à les rendre également nécessaires pour nous. D'où il suit, que la volonté n'est nullement réglée ni déterminée par quelque bonté ou justice essentielles ou invariables, ou qu'elle n'a rien de moral dans sa nature, puisqu'elle n'est que de volonté omnipotente, arbitraire. De même, tous les biens ou les maux moraux, pour nous autres créatures, ne sont que des choses commandées ou positives, νόμῳ et non φύσει, par loi ou ordre, et non par nature. C'est ce qui peut donc s'appeler le destin divin immoral ou violent. Encore, il y a d'autres fatalistes divins (divine fatalists) qui reconnaissent une déité telle qu'elle permet à certaines choses, en dehors d'elle, d'agir. Cette déité a en même temps une bonté et une justice essentielles dans sa nature. Et par conséquent, il y a des choses qui sont justes ou iniques pour nous de nature, et non seulement par loi ou constitution arbitraire. Ces fatalistes-là enlèvent pourtant aux hommes toute la liberté qui pourrait les rendre capables de louange ou de blâme, de récompenses ou de punitions, comme les objets d'une justice rétributive. Car ils conçoivent la nécessité comme innée à la nature de toute chose, dans son action. Rien de contingent ne se trouve donc nulle part. D'où il suit que rien n'aurait pu être autrement qu'il n'est dans le monde entier. Cette conception nous présente le destin comme divin, moral, et en même temps naturel, comme l'autre peut s'appeler immoral et violent. Car elle nous montre un enchaînement ou une série de causes qui s'impliquent mutuellement, toutes nécessaires. Et cet enchaînement dépend, comme de sa source, d'une divinité morale (si nous pouvons parler ainsi) : c'est-à-dire, d'une divinité essentiellement juste, qui est le premier inventeur et ordonnateur de tout. Cette espèce de destin divin a été maintenue non seulement par les stoïciens, mais aussi récemment par divers écrivains modernes (1) ».

Or, Donne adressa une épître curieuse à Herbert en 1610, au moment où ce dernier (alors Sir Edward Herbert) se trouve à Juliers (2). Ces vers, destinés à un philosophe savant, sont remplis de choses intéressantes. L'auteur touche à nombre de questions philosophiques et théologiques, mais sans s'arrêter à les approfondir.

(1) *Système intellectuel.* Préface au Lecteur.
(2) Grierson, I, 193.

Le langage est très serré, souvent même au point de sacrifier à la brièveté toute idée de clarté. En voici la substance :

L'homme renferme en lui toutes les bêtes (c'est-à-dire, ses passions) ; c'est la Sagesse qui lui apprend à devenir pour elles l'arche où elles demeurent en paix. Chez le sot, ces bêtes, constamment en dispute, détruisant en lui ce qui le rend homme. Mais heureux celui qui s'est affranchi de cet état sauvage, qui s'est rendu maître de ses bêtes ! Suivent des réflexions sur le péché originel, et sur la providence de Dieu. C'est notre tâche de corriger la nature humaine, afin qu'elle devienne de nouveau ce qu'elle était au commencement, bonne (1).

Il ne faut donc pas se laisser dérouter par ceux qui veulent nous faire voir l'homme en petit, diminuer l'homme à nos yeux. L'homme peut tout, il peut tout comprendre, avec l'aide de la raison et de la foi. Le poète s'exprime dans un langage hardi et plein de force, se servant de comparaisons parfois tirées de la vie ordinaire, parfois tirées de la médecine. Puis, tout d'un coup, il s'adresse directement à son ami : « Aussi courageuse que vraie est donc cette déclaration que vous avez l'habitude de faire ; à savoir que vous connaissez l'homme. Vous vous êtes nourri de la lecture de tous les bons livres (you have dwelt upon all worthy books), et maintenant vous en êtes devenu un vous même. Car les actions sont des auteurs, et de jour en jour vos amis en trouvent de nouveau en vous (2) ».

On voit bien que Donne connaît les théories de Herbert, sur la vie et la morale, et qu'elles lui sont sympathiques. Herbert avait pour base de sa doctrine une ferme croyance aux idées innées chez l'homme, de Dieu, et de l'obligation morale (3). Il faut que l'homme revienne, affirme Donne, à ces idées, nous avons à « rectifier la Nature, pour quelle redevienne ce qu'elle était d'abord (4) ».

Pour les sources de cette comparaison de nos passions aux bêtes sauvages, M. Grierson nous renvoie à Platon (5). Mais cette notion se retrouve chez des auteurs avec lesquels Donne était plus familier. St Augustin, par exemple, commentant le passage de la Genèse (6) où Dieu donne à l'homme le pouvoir de dominer toutes les bêtes, applique allégoriquement le texte à la façon dont l'homme domine ses passions. Certains vers du poème de Donne rappellent de très près les mots d'Augustin (7).

(1) Les théories de Herbert, qui combat surtout la doctrine calviniste sur le péché originel.
(2) Grierson, I, 195.
(3) Cf. *De Veritate, passim.*
(4) Grierson, I, 194.
(5) *République,* IX (Grierson, II, p. 158).
(6) Grierson, I, 26.
(7) Il parle de « Bestiis dominari per allegoriam. Et quod eis dictum est, habete potestatem. ...Recte tamen intelligitur etiam spiritualiter, ut omnes affectiones et motus animi, quos habemus, istis animalibus similes, subditos habemus, et eorum dominaremur per temperantiam et modestiam. Cum enim non reguntur isti motus, erumpunt et pergunt in fœdissimas consuetudines, et per diversas perniciosasque delectationes nos rapiunt, et faciunt similes omni generi bestiarum. Cum autem reguntur et subjiciuntur, omnino mansuescunt et nobiscum concorditer vivunt. Non enim a nobis alieni sunt motus animi nostri. Pascuntur etiam

Et l'idée est reprise par Pic de la Mirandole dans son *Heptaplus* si souvent cité par Donne (1).

Une troisième traité en prose appartient à l'an 1611, dans l'édition anglaise. Il y eut aussi une édition latine sans date, mais probablement de la même année. L'anglais traduit mot à mot le latin. Le *Conclave d'Ignace,* satire âpre, parfois grossière mais habilement développée, est dirigée comme on le devine, contre les jésuites. On y voit combien Donne s'est éloigné des années d'enfance passées sous la direction de ses oncles de la Compagnie de Jésus.

Quand on essaie de se rendre compte de l'évolution morale et intellectuelle par laquelle Donne a passé avant d'écrire le *Conclave d'Ignace,* il ne faut pas oublier le rôle que les jésuites jouèrent dans l'histoire de son pays. C'est surtout comme conspirateurs et comme instigateurs d'une politique anti-patriotique qu'ils y apparaissent. Ils ne se sont pas en général montrés dans des situations qui leur permissent de saisir l'imagination, ou de faire appel à la sympathie.

Nous avons déjà parlé d'ailleurs du caractère assez peu attrayant des jésuites qui se signalaient alors en Angleterre. Il y en avait assurément qui ne manquaient pas de dignité et d'élévation d'esprit, et dont la mort pût conquérir des sympathies. Tel était le père Cotton, tandis que le père Robert Southwell paraît avoir été d'une nature tendre et portée au mysticisme. Mais si les jésuites ont eu des martyrs, c'était un titre malheureusement trop commun à ce moment-là pour que cela leur attirât beaucoup d'attention ou d'admiration. De tous les côtés on en voyait, en Angleterre comme ailleurs. Il n'y a pas surcroît de dignité, comme nous l'avons vu, chez l'oncle de Donne, le père Jasper Heywood. Et le grand exemple des jésuites alors en Angleterre était Robert Parsons, auquel le *Pseudo-Martyr* s'attaque surtout. C'est avant tout un politicien, astucieux et froid, et particulièrement déplaisant dans le rôle qu'il a joué vis-à-vis de sa patrie.

Rappelons en même temps l'indépendance intellectuelle et morale que réclamait la mentalité de Donne. L'abnégation du jugement individuel imposée par la Compagnie de Jésus à ses membres lui répugnait toujours. Nous avons déjà cité ses paroles sur « les catholiques romains trop obéissants (2) ». Il se montre bien plus sévère

nobiscum cognitione rationum et morum optimorum, et vitæ æternæ tanquam herbis seminalibus, et lignis fructiferis et herbis viridibus. Et hæc est hominis vita beata atque tranquilla, cum omnes motus ejus rationi veritatique consentiunt. »

(1) « Hactenus de viribus animi cognoscentibus : nunc ad eas se transfert quorum opus appetere, iræ vidilicet et libidines, id est, concupiescentiæ sedes, has per bestias designat et irrationale genus viventium, quia sunt nobis cum bestiis communes, et quod est infelicius ad brutalem sæpe nos vitam impellunt. Hinc illud Chaldæorum ; vas tuum inhabitant bestiæ terræ, et apud Platonem in Rep : discimus habere nos domi diversa genera brutorum, ut non sit creditu difficile parodoxon Pythagoricum (si recte intelligatur) improbos homines migrare in bruta. Intus enim atque in nostris adeo visceribus bruta sunt ut non procul peregrinandum sit ut migremus ad illa, hinc fabulæ Circeæ, et Theocriti illud : quos deæ aspexerint virtus, scilicet, et sapienta Circeis porculis labefactari non posse » (Hept. IV, 5).

(2) Gosse, *Life and Letters of Donne,* II, 78.

pour les jésuites qu'il ne l'est pour les catholiques en général. Il connaissait les dangers de la casuistique dont ils étaient passés maîtres, car il s'en était servi lui-même avec succès, dans le *Biathanatos*. Et il s'en défiait.

Les accusations qu'il porte contre les membres de cette société sont graves. « Ce qui vous est en vérité propre et particulier », dit-il, « vous le faites aussi avec soin et avec diligence, et vous vous montrez excellents en cela. Ce n'est autre chose que d'exciter et de stimuler, de faire naître et de nourrir la jalousie entre les princes, la déloyauté parmi les sujets, la dissension dans les familles, les disputes dans les écoles, la révolte et la mutinerie dans les armées. De vous dépendent la ruine des familles nobles, la dégénérescence et la confiscation des patrimoines. Vous torturez les corps, et vous embrouillez et vous rendez perplexes les consciences (1). Afin de vous faciliter ces résultats, vos institutions sont dans leur nature mixtes et constituées de tous les éléments, et vous êtes suspendus entre la terre et le ciel, pareils à des météores de mauvais augure qui présagent les incendies (2). »

Un des traits les plus intéressants du *Conclave d'Ignace,* c'est la part qu'il fait aux récentes découvertes d'ordre scientifique. Dans cette pièce sardonique Donne parle de tout sur un ton moitié moqueur, moitié sarcastique. Il en est de même lorsqu'il s'occupe des nouvelles découvertes de la science. Mais le livre indique quand même des connaisances. L'auteur est censé s'endormir, fatigué de lire des livres sur « cette nouvelle philosophie ». Il se réveille aux enfers. Tout d'abord il s'étonne d'y voir arriver les savants auxquels il vient de penser, Galilée, Kepler, et d'autres. Que viennent faire ici de telles gens ? Mais il se rappelle qu'il voit encore « à travers les lunettes de Bède et de Grégoire ». Ce n'est point étonnant alors, qu'avec de tels aides, il voit paraître aux enfers des savants d'ordre nouveau. Ayant ensuite à parler des planètes, et des étoiles fixes, l'auteur continue sur un ton moqueur : « Sur ce sujet, je crois que le parti d'un honnête homme est de garder le silence, plutôt que de faire tort à *Galilée* en en parlant. Car c'est lui qui a récemment sommé ces autres mondes, les étoiles, de venir plus près de lui, et de lui rendre compte de leurs affaires. On risquerait aussi de faire tort à *Kepler,* qui (suivant son propre témoignage) a pris sous sa protection, depuis la mort de *Tycho Brahé,* tout ce monde-là, afin que rien ne s'y passe, sans qu'il en prenne connaissance ».

Ce n'est pas dans le *Conclave d'Ignace* que l'auteur nous fait voir pour la première fois qu'il est au courant des conquêtes de la nouvelle science. Les allusions à ce sujet sont assez fréquentes dans ses vers, et dans ses lettres de même. L'emploi qu'il en fait est caractéristique. Les changements que les recherches de Copernic, de Kepler, de Galilée apportaient dans la conception du monde physique, quoiqu'ils ne pussent guère manquer d'intéresser Donne,

(1) *Pseudo-Martyr,* ch. IV. p. 127.

(2) Sur cette comparaison avec les météores voyez les vers à la Comtesse de Bedford, « Pour le jour de l'An » (Grierson, I, 198 ; II, 162).

ne devaient pourtant pas toucher au fond même de sa pensée. C'est essentiellement un mystique; et la grande réalité est pour lui le monde intelligible, qui se meut autour de son premier principe, Dieu. Donne ne se voyait pas non plus appelé à se constituer un système, qui ferait une place aux nouveaux éléments de la pensée humaine en relation avec le monde sensible. Poète à l'âme profondément religieuse, il s'était satisfait d'en rester là, à l'égard de la philosophie, où, quelques années après sa mort, Descartes devait lui-même trouver un point d'appui, tout en reconstituant son système, c'est-à-dire, dans les quelques vérités fondamentales des croyances chrétiennes (1). Nous n'avons donc pas besoin de lui faire, comme certains critiques (2) l'ont fait, un reproche de s'être servi à son gré des nouvelles découvertes d'ordre scientifique. Dans *l'Anatomie du Monde* les doutes évoqués par la nouvelle philosophie sur la nature du monde sensible, offrent au poète une raison de plus pour s'attacher au monde intelligible : « La nouvelle philosophie met en doute toute chose. L'élément du feu est aboli; le soleil est perdu de même que la terre, et l'esprit de personne n'est suffisant pour lui enseigner où les chercher. Et les hommes confessent pleinement que ce monde est épuisé, puisqu'ils en cherchent tant de nouveaux parmi les planètes et au firmament (3) ». Dans une épître en vers à la Comtesse de Bedford (probalement de l'année 1612) il se sert d'une autre comparaison : « De même que la nouvelle philosophie arrête le soleil, et fait courir autour de lui la terre, de même nous avons émoussé notre intelligence, et elle ne sert plus aucune fin; il n'y a que le corps qui soit occupé, et prétende à quelque chose (4) ».

Le système de pensée commençait certes à se modifier. Donne s'en rendait nécessairement compte, mais sans être poussé vers le scepticisme religieux, ni à l'abandon des croyances que sa génération chérissait encore. La pensée du moyen âge, toute théologique qu'elle était, ne s'était pas montrée en général hostile à la science autant qu'elle la comprenait. Il y avait, sans doute, certains penseurs qui, portés vers un mysticisme ou un piétisme spécial, excluaient de leur économie les sciences physiques, comme du reste toute étude sauf celle d'une théologie pour ainsi dire bien mutilée. Mais les grands mystiques, comme les autres penseurs, s'étaient montrés plutôt amis de la science et de toutes aspirations vers une culture intellectuelle plus étendue. A la vraie science, telle que les modernes l'entendent, se mêlaient sans doute des superstitions innombrables. L'astrologie et l'alchimie remplaçaient mal, selon nos idées, l'astronomie et la chimie. Au fond, il n'y avait rien d'hostile entre la théologie, directrice de la pensée, et un véritable intérêt pour les sciences. Roger Bacon surtout l'avait montré, quoique ses théories ne fussent pas toutes acceptées (5). C'était plutôt parmi les ennemis

(1) La lettre à la Fac. de Théol. et les *Méditations*.
(2) Courthope, *Hist. of Engl. Poetry*, III.
(3) Grierson, I, 237.
(4) Ibid. 196-7.
(5) *Op. Magnus. Op. Minus*, etc.

des recherches scientifiques que l'on cherchait les athées des siècles antérieurs à Donne. Desbordes, qui en 1569 mit en français le livre de Sacrobosco (John of Holywood) *La Sphère du Monde,* parle ainsi dans sa préface : —

« Platon n'a point dit sans raison que les yeux ont été donnés à l'homme à cause de l'astronomie. Et certainement pour ceste cause seule nous les avons, et aussi afin qu'ils nous puissent conduire à faire recherche afin qu'ayons quelque coignoissance de Dieu et de ses secrets admirables en tant que l'homme peut sçavoir. Et pour ceste cause nous voyons, que de tous les Philosophes seulement ceux-là ont esté Athéistes, qui ont mesprisé l'Astronomie, nié la Providence, par mesme moyen ils ont aussi osté l'immortalité des âmes... Il y a maintenant quelques-uns qui ressemblans aux Epicuriens, se moquent de tout ce genre de doctrine... Comme il est certain que les parties de Physique, c'est-à-dire, de la science des choses naturelles, ne déroge et ne contrairie aucunement à la religion chrestienne, nous en dirons autant de l'Astrologie... »

Donne aurait été tout à fait d'accord avec ces paroles de Desbordes, dont il a peut-être connu le livre, puisqu'il a été souvent en France, et avait tant de goût pour la lecture (1). Nous savons à quelles études étendues il s'était adonné, surtout dans sa jeunesse, et les noms d'autres traités scientifiques (ou quasi-sienctifiques) du moyen âge reviennent assez souvent sous sa plume. Avec les idées généreuses qui le caractérisent il ne pouvait être hostile au libre emploi de la pensée scientifique et des expériences, quand même il ne s'en occupait pas pour son propre compte. Dans un sermon de 1626 il s'attaque aux hommes qui ne font que répéter une autorité acceptée dans quelque branche de la science que ce soit. Ce passage nous montre en même temps que la nouvelle science n'avait pas encore pénétré partout. « Nous regardons la nature seulement à travers les lunettes d'Aristote, et le corps de l'homme à travers celles de Galien, et la construction du monde seulement avec les lunettes de Ptolémée. » C'était une accusation qui déjà au moyen âge avait été portée par Roger Bacon contre l'obéissance aveugle dans le domaine de la science, où l'observation et l'expérience doivent nous guider.

L'on comprend ce que les découvertes astronomiques avaient de saisissant pour un esprit tel que Donne. Mais il ne faut pas croire que l'éblouissement de ces découvertes aient nécessairement porté atteinte à ses croyances religieuses, ou à celles de ses contemporains. Comme l'a dit un moderne : « Lorsque quelques personnes nous disent avec complaisance que l'astronomie copernicienne a révolutionné la notion que l'homme avait de ses relations avec l'Univers, il faut nous rappeler que c'est, pour parler avec modération, une façon exagérée de représenter les choses. Chez les esprits aux tendances matérialistes, cela en serait sans doute l'effet ; mais non pas chez ceux qui estimaient l'homme d'après les prétentions de sa nature spirituelle, qui n'est nullement plus affec-

(1) Il cite le livre de *Sacrobosco* dans Le *Conclave d'Ignace,* et ailleurs.

tée par la largeur de son habitation, que par la grandeur de sa taille (1) ».

Si la période antérieure à la Renaissance est par excellence l'époque théologique, la première moitié du XVII[e] siècle n'en est pas moins une des périodes les plus religieuses dans l'histoire de la civilisation anglaise. On peut même parler d'un réveil mystique. Dans le cas particulier de Donne, nous avons sans doute à constater qu'à un moment donné il ne paraît pas avoir été ce qu'on est convenu d'appeler un chrétien pratiquant. Mais même alors il ne cessait pas de prendre un intérêt du moins intellectuel à la théologie. Quant à ces années dont il a plus tard regretté, comme prêtre, et les ouvrages littéraires et la façon de vivre, il nous semble que pour les comprendre, nous n'avons pas à nous figurer une âme bouleversée par la subite révélation de l'étendue du système de l'univers matériel, et des conquêtes que faisaient sur lui l'intellect humain. M. Grierson considère les poèmes, parfois si déplaisants, écrits entre 1593-4 et 1601, comme étant en partie des essais de voir jusqu'où l'extravagance et le cynisme affectés peuvent aller. Il ne faut pas attribuer à toutes ces pièces une valeur autobiographique. Quant aux découvertes d'ordre scientifique, déjà en 1609 Donne en parle à son ami Goodyere, dans une de ces lettres presque hebdomadaires qu'il lui envoyait à cette époque.

« (Comparez) la sphère dans laquelle vous tournez, avec ma roue, et les deux sont, je l'espère, concentriques à Dieu. Car il me semble que la nouvelle astronomie est aussi bien appliquée en ceci, que nous, qui sommes chacun un petit monde, devons plutôt nous mouvoir vers Dieu, que Lui, qui remplit tout, et dont on ne peut dire qu'il vient nulle part, ne se meuve vers nous (2) ».

(1) Illingworth, *Divine Immanence*, ch. I.

(2) Nous n'avons pas parlé des *Paradoxes et Problèmes* publiés après sa mort par son fils en 1633. Ils n'ont pas beaucoup d'intérêt, mais ils trahissent encore le savoir étendu de Donne.

CHAPITRE IV

DERNIÈRES ANNÉES

Avec son nouveau protecteur, Sir Robert Drury, Donne se mit en voyage vers la fin de l'année 1611. Ils visitèrent d'abord la France. La touchante histoire de l'apparition de sa femme, que raconte Walton (1), appartient au commencement de l'an 1612.

Donne avait laissé sa femme enceinte, et à cette époque les lettres mettaient longtemps à venir. Un jour à Amiens, Sir Robert, entrant dans la chambre de son compagnon, « y trouva Donne seul, » dit Walton, « mais dans une telle extase, et ayant les traits tellement bouleversés, qu'il en resta tout étonné ». S'étant un peu remis, Donne raconta à son ami la vision qu'il venait d'avoir. Sa femme lui était apparue, le visage tout défait, tenant dans ses bras le corps inanimé d'un enfant nouveau-né. Donne dut rester assez longtemps dans l'incertitude absolue sur le sort de sa femme. Finalement il apprit que la naissance et la mort d'un enfant avait eu lieu à l'heure même où sa femme lui était apparue. La vie de la mère avait été sauvée avec peine.

De la même année (1612) date aussi une lettre des plus intéressantes, adressée à Sir Henry Goodyere. A cet ami intime Donne avait l'habitude, paraît-il, d'envoyer presque chaque semaine des lettres qui parlaient des idées philosophiques, des spéculations, des lectures qui absorbaient son attention. La lettre en question (2) contient presque la seule allusion directe qu'il y a chez notre auteur au grand penseur arabe Averroës (3), dont l'influence s'est faite

(1) L'histoire ne figure pas dans la première édition de la *Vie de Donne*, mais seulement dans celle de 1659.

(2) Gosse, *Life and Letters of Donne*, II, 7.

(3) Averroës (Ibn Roschd, 1126-1198), le plus grand des philosophes arabes de l'occident étudia dans sa jeunesse la théologie, la jurisprudence, les mathématiques, la médecine, et la philosophie. Il se voua surtout à l'étude des livres d'Aristote, soigneusement traduits et étudiés parmi les Arabes, pour lequel son admiration était sans bornes. Ce philosophe arrivait à Averroës interprété et commenté par nombre de philosophes néo-platoniciens. Il se peut même qu'une traduction arabe, aujourd'hui perdue, de Plotin ait existé et on sait que l'Alexandrin fut regardé comme un commentateur du maitre (cf. M. Picavet, *Cours de* 1914-1915).

Averroës à son tour, transmit, en résumé, au monde chrétien, le travail de ces générations de philosophes arabes imprégnés de plotinisme. C'est un des plus grands commentateurs qu'ait eu Aristote. C'est aussi un esprit profondément religieux, bien qu'il ait dans la suite donné son nom à des doctrines incrédules, qui

sentir d'une façon si profonde non seulement au XIII[e] siècle, mais encore à partir de la Renaissance (1).

« Ce n'est pas absolument vrai, » écrit Donne, « ce que dit un philosophe d'un esprit très subtil, mais non moins profond, Averroës. (Il affirme) que tous les hommes n'ont qu'une seule âme, qui nous informe et qui nous gouverne, de même qu'une seule intelligence informe et gouverne le firmament et toutes les étoiles qui y sont. Comme si un corps particulier serait un organe trop petit pour qu'une âme s'exerce sur lui.

« Tout aussi imparfait est l'enseignement, » continue Donne, « que nous donne la religion qui s'accommode le plus à nos sens. Je n'ose pas dire, *à notre raison,* quoiqu'elle en ait l'apparence aussi. Car il n'y a personne qui puisse douter que cette religion qui est la plus raisonnable, ne soit la meilleure. La religion dont je parle enseigne, que l'humanité entière a un seul ange gardien ; qu'ensuite tous les chrétiens en ont un autre ; que tous les anglais en ont un, tous les membres d'une même corporation et chaque union ou société un autre. Et que finalement chaque homme a le sien (2).

« Ces deux opinions, qui sont toutes les deux fausses, expriment pourtant une vérité. C'est que les hommes, pendant la vie d'ici-bas, ont des liens, autres que les limites de montagnes ou de collines, qui les poussent vivement à demeurer ensemble et à se

niaient l'existence de l'âme individuelle et celle d'un Dieu personnel. C'est donc trop dire, que d'affirmer comme le fait Renan que « tout l'esprit arabe, et par conséquent tout l'averroïsme se résume en deux doctrines... intimement liées entre elles et qui constituent une interprétation complète et originelle du péripatétisme : l'éternité de la matière et la théorie de l'intellect » (*Aver : et l'Averroïsme*, p. 107). Averroës développa la thèse de l'éternité du monde dans un sens néo-platonicien. Le monde est éternel parce qu'il a son expression parfaite en Dieu. Le principe du changement et du mouvement perpétuel qui lui donne naissance, sous des formes infinies qui se présentent à nos sens, n'est que l'effort continuel pour arriver à l'existence parfaite qui ne reconnaît ni changement ni mouvement. Dieu est l'intellect pur et l'essence ; un mobile de tout mouvement, et sa cause éternelle. L'intellect agent se manifeste dans les intelligences individuelles, pour lesquelles le bien suprême est l'union avec l'Intellect dès cette vie. L'Intellect est donc un et continu, se manifestant dans les individus. C'est de cette théorie de l'Intellect, que l'on tira celle d'une âme commune à tous les hommes, doctrine qui entre en conflit avec les conceptions, chrétiennes et musulmanes, d'une vie future.

(1) Cf. M. Picavet, *Essais,* ch. XVI.

(2) « L'église » dont il parle est évidemment celle de Rome. Sir Thomas Browne dans sa *Religio Medici* (1637) rappelle ainsi cette même doctrine : « Quant aux esprits, je suis si loin de nier leur existence, que je pourrais facilement croire, que non seulement des pays entiers, mais que des particuliers, aient leur ange tutélaire ou gardien. Ce n'est nullement là une nouvelle opinion de l'église romaine, mais une vieille doctrine de Pythagore et de Platon. »

Dans le *Pseudo-Martyr* Donne cite Victorellus, *De Custodia Angelorum,* pour dire que les doctrines romaines attribuent « un ange tutélaire à chaque collège et corporation, même à la race des mouches, et des puces, et des fourmis, puisqu'elles attribuent un tel ange à chaque pays infidèle, oui, à l'Antechrist, oui, à l'Enfer lui-même ».

Et dans le *Second Anniversaire* il parlait de « ceux qui premièrement ont attaché des anges tutélaires, aux nations, aux cités, aux sociétés, aux fonctions, offices, dignités, et à chaque individu, à celui-ci et à celui-là, attribuant un ange spécial à chacun d'entre eux » (Grierson, I, 258).

joindre les uns aux autres. Il y a d'abord le besoin commun et réciproque, qu'ils ont les uns des autres. C'est pour cela que naturellement, pour nous défendre et nous aider, nous avons d'abord recours à nos semblables; puis à ce qui ressemble le plus aux hommes. En second lieu, il y a cette charité naturelle et innée, qui commence par soi, et qui nous persuade de donner afin de recevoir, et la charité « légale », qui nous pousse à pardonner. Ensuite, par les coutumes de la Société on se greffe pour ainsi dire, on se joint les uns aux autres. Et finalement, il y a là véritable amitié, un lien qui est censé joindre les hommes d'une telle façon, que notre roi Edouard le Confesseur fit une loi, que si un homme est tué, le meurtrier doit payer une somme *felago suo,* que les interprètes appellent *fide legato* et *comite vitae.*

« Tous ces liens, » continue Donne, « je les reconnais pleinement. Car il n'y a pas un homme qui soit moins en lui-même que moi; et à vrai dire, il n'y a pas d'homme qui puisse être suffisant en soi. Car d'être suffisant en soi n'est autre chose que l'omnipotence. Et il a été très bien noté, que dans le Livre Saint, partout où ils ont traduit *Tout-puissant,* le mot dans l'original est *suffisant en soi* (self-sufficient)... »

Ce passage est caractéristique. Donne répète après Aristote que l'homme est un animal politique. Il ne veut pas qu'il se sépare de ses semblables. Car à moins d'être Dieu, il ne peut se suffire à lui-même. Pour vivre seul, il faut être un dieu, ou une bête, avait affirmé le philosophe ancien. « Qui veut faire l'ange, fait la bête, » dira un peu plus tard Pascal. Donne est d'accord avec eux. Sa morale est une morale sociale, quoiqu'il fasse tant de cas du jugement et de la responsabilité personnels.

Toute la lettre est fort intéressante, mais elle est trop longue pour que nous la citions en entier. Un peu plus loin il est question de cette joie intérieure qui seule peut rendre la vie heureuse. « Notre nature, » dit Donne, se servant encore une fois d'une similitude que nous l'avons déjà vu employer, « notre nature est pareille à celle des météores : nous avons affaire également à la terre et au ciel. Car de même que nos corps glorifiés seront capables de la joie spirituelle, de même il est permis à nos âmes, descendues dans ces corps, de partager les plaisirs terrestres. Notre âme n'est point envoyée ici pour qu'elle s'en retourne tout simplement. Nous avons quelque chose à faire ici-bas. Et elle n'y est pas envoyée en prison, car elle est innocente, quand elle y vient, et celui qui l'envoie est juste. » Cette même idée, Donne l'avait exprimée déjà dans de beaux vers à Goodyere (1).

C'est probablement de la même année que date une lettre à George Gerrard, dans laquelle Donne parle d'envoyer à son ami « un livre de satires françaises qui vient de paraître (2) ». M. Gosse croit qu'il peut être question de l'édition des *Satyres et autres œuvres folastres* de Regnier, publiée en 1612, pendant le séjour de Donne

(1) Grierson, I, 184.
(2) E. Gosse, II, p. 10.

à Paris. Le même critique signale une allusion dans la *Vie de Morton* (par R. Baddiley, en 1669) qui montre que Donne a de nouveau songé sérieusement à la carrière légale comme possible pour lui. Ce livre fait mention d'une lettre écrite par Donne à son ami Morton, pendant son séjour à Amiens. Il y demandait, si le degré de docteur en droit, acquis en France, pourrait être avantageux pour l'exercice de la profession légale en Angleterre.

Quoiqu'il en soit, les lettres de notre poète en 1613 nous indiquent de nouvelles études, en langues orientales cette fois.

« Hormis les démonstrations mathématiques (et peut-être de celles-ci même y en a-t-il très peu), » écrit Donne (1). « je ne trouve rien qui soit sans embarras ou doute. Je deviens de plus en plus persuadé de ceci, en m'occupant un peu de l'étude des langues orientales, où une perplexité perpétuelle dans les mots ne peut faire autrement que de jeter la même obscurité sur les choses. » La lecture des *Sermons* nous montre qu'il avait quelques connaissances, du moins en hébreu. Il cite aussi des mots chaldéens et syriaques en commentant des textes des Ecritures saintes. Il se pourrait, sans doute, qu'il puisât seulement à quelque autre commentaire (et ils ne manquaient guère à ce moment-là). Mais puisqu'il parle ici des « études de langues orientales » nous pouvons en conclure que déjà en 1612 il commençait à étudier du moins certaines de ces langues — l'hébreu, le syriaque, le chaldéen. Les travaux de savants tels que Buxdorf, Piscator, et d'autres, dont les noms se trouvent souvent dans les ouvrages de Donne, les rendaient alors accessibles.

Il parle aussi souvent du Koran, dont il cite des passages dans le *Biathanatos,* et qui était à ce moment fort étudié des savants, et aussi de quelques curieux comme Sir Walter Raleigh. Ce dernier s'était peut-être attiré par cette étude quelques-unes de ces accusations d'athéisme, portées contre lui par ses contemporains, accusations qui paraissent étranges au lecteur moderne de quelques-unes de ses œuvres.

Le voyage de Donne avec Sir Robert Drury se prolongea. Il passa quelque temps en Allemagne, puis dans les Pays-Bas, d'où il revint en très mauvaise santé, dans sa quarantième année.

A partir de 1612, nous voyons que Donne était en relations avec Lord Rochester, plus tard Comte de Somerset (2). Ce dernier était déjà l'amant déclaré de la comtesse d'Essex, qui en 1613 intenta un procès en divorce contre son mari (3). Au cours de ce procès elle se débarrassa d'un ennemi, Sir Thomas Overbury, en l'empoisonnant. Il n'a jamais été absolument établi que Rochester ait

(1) Ibid., ch. XVI.

(2) Robert Carr, ou Ker, Comte de Somerset, mort en 1645, fut un des favoris de Jacques I, auquel il plut par sa beauté personnelle. Ecossais de naissance, il fut d'abord page du roi, qui le créa chevalier en 1607, et dont il reçut en 1609 le manoir de Sherborne (maison de Sir Walter Raleigh confisquée en raison du jugement contre lui pour haute trahison). En 1611 il fut créé Vicomte Rochester.

(3) Il ne faut pourtant pas confondre notre poète avec le Docteur S. Donne qui prépara les pièces en faveur de Lady Essex.

participé au meurtre, et en tout cas Donne ignorait ce crime (1). Nous rappelons ici le nom de Rochester, surtout à cause d'une lettre que Donne lui écrivit en 1612. Il y parle d'une résolution d'entrer dans les ordres : « ayant enfin obéi », dit-il, « après de longs débats en moi-même, aux inspirations (comme je le crois) de l'esprit de Dieu, et ayant résolu d'embrasser la profession ecclésiastique (2) ». Bien des choses l'y poussaient depuis longtemps. Mais il n'agissait pas sous l'action d'un appel irrésistible, et nous voyons que Lord Rochester l'en dissuada sur le moment.

Pourquoi Rochester agissait-il ainsi ? On ne saurait le dire. Mais certains vers de Donne, dont la date est vague, nous indiquent une raison qui aurait peut-être eu de l'influence, non pas sur Donne, mais sur son protecteur. Ces vers sont adressés à un ami qui vient de se faire pasteur. Ils montrent d'une façon curieuse le peu de respect ou d'estime qu'avaient alors les gens du monde pour la profession ecclésiastique. « Pourquoi ce vain monde méprise-t-il cette profession, dont les joies dépassent toute expression ? » demande le poète. « Pourquoi est-il considéré comme étant une mésalliance, lorsqu'un des membres d'une famille de condition l'épouse ? (3). »

Quoi qu'il en soit, Donne abandonna pour le moment l'idée de se faire prêtre. De nouveau il chercha, mais sans succès, une position civile, sous la protection de Lord Rochester.

Cependant sa santé était de plus en plus chancelante. Il souffrait d'une maladie nerveuse, et pour comble de malheur on craignit même pendant quelque temps pour sa vue. La mauvaise santé de sa femme donnait aussi de graves soucis, et plusieurs de leurs enfants étaient morts dans ces dernières années. L'argent devait quelquefois leur manquer ; mais heureusement le beau-père, Sir Gorges More, s'avisa finalement de payer la dot de sa fille promise depuis si longtemps. Enfin, en 1614 le roi, qui voulait assurer à l'église anglicane les services de ce savant homme, fit appeler Donne.

Sur Jacques I^er^, figure bizarre mais intéressante, qui jouera désormais un rôle considérable dans la vie de Donne, nous pouvons peut-être rappeler ici le jugement de Macaulay (4).

« Les défauts de Jacques, comme homme et comme prince, étaient nombreux, mais on ne peut l'accuser d'être resté indifférent au génie et à la science. Il était pour ainsi dire composé de deux êtres, dont l'un, savant, homme d'esprit et lettré, lisait, discutait et parlait ; tandis que l'autre, idiot, nerveux et bavard, jouait toujours un rôle. S'il avait été chanoine de Christchurch, ou s'il avait eu une prébende à Westminster, il aurait très probablement légué à la postérité un nom hautement respecté. Il se

(1) Le divorce fut accordé, et Rochester fut créé Comte de Somerset. Ce n'est qu'en 1615 qu'ils furent, lui et sa femme, cités devant la loi pour le meurtre d'Overbury.
(2) E. Gosse, II, 20.
(3) Grierson, I, 351.
(4) *Essay on Bacon.*

serait distingué parmi les traducteurs de la Bible, parmi les théologiens qui assistèrent au synode de Dort, et il aurait été reçu par le monde littéraire comme un rival nullement à dédaigner de Vossius et de Casaubon. Mais le sort le plaça dans une position où ses faiblesses le couvraient de honte, et où ses talents ne lui apportaient aucun honneur. Dans un collège, beaucoup d'excentricité et d'enfantillage auraient facilement été pardonnés chez un homme si savant. Mais tout ce que la science pouvait faire pour lui, dans sa position de roi, c'était de le faire paraître aux gens comme un pédant en même temps qu'un sot. »

L'esquisse que fait John Richard Green, dans sa *Courte Histoire du Peuple Anglais,* n'est pas moins connue. Green nous offre un portrait à peu près pareil. Ces deux écrivains jugent sévèrement ce roi, en se plaçant au point de vue historique. Comme prince, il a encouru bien des censures. Mais comme savant, il faut le juger autrement et c'est surtout comme savant que Donne eut affaire avec lui. Comme tel Jacques mérita estime et éloges.

Il réussit à faire voir à Donne, que la carrière ecclésiastique qui s'ouvrait alors devant lui était bien celle qu'il devait adopter. Ce n'est point le prestige royal qui l'emporta avec un caractère tel que celui de Donne, mais le poids et la valeur d'un conseiller savant et raisonneur. Les relations entre Donne et son royal maître font honneur à tous les deux. La cour de l'Angleterre était alors la seule qui s'occupât du savoir et des recherches d'ordre scientifique ou théologique. Là, Jacques sut attirer le plus grand savant peut-être, de ce temps, Isaac Casaubon (1)

Les éloges de Casaubon, même en faisant la part de la reconnaissance, et de la flatterie que le goût de cet âge permettait, témoignent de l'admiration sincère qu'il éprouva pour les talents de Jacques. Déjà en 1601, Jacques, alors roi d'Ecosse, l'avait invité à s'établir à sa cour d'Edimbourg. En dehors des soins de l'Eglise, écrivait-il, c'était sa ferme détermination d'encourager les hommes de lettres et les savants, car il les considérait comme la force autant que la gloire d'un royaume.

La *Via Media* de l'église anglicane plaisait à Casaubon qui se trouvait un peu gêné par la rigueur du calvinisme dans lequel il avait été élevé. Il devint l'ami de Morton, avec lequel Donne travaillait alors. On ne peut affirmer que notre poète ait rencontré le savant français ; mais outre ces relations avec Morton, Casaubon connaissait Sir Henry Wotton, qui avait passé chez lui à Genève quelques mois, au moment où il quitta l'université, où il s'était

(1) Casaubon (1559-1614) était un des humanistes les plus distingués de son temps. C'était le beau-fils d'Henri Estienne, l'ami de Joseph Scaliger, de Bèze, et d'autres érudits. Professeur d'abord à Genève, puis à Montpellier, il vint à Paris en 1599, où il jouissait de la faveur du roi, quoique, comme protestant, il ne pût professer à l'Université, demeurée étroitement catholique. En 1610 il vint en Angleterre. Il avait édité déjà un grand nombre de textes classiques. Il mêla à des travaux d'érudition pure, des digressions intéressantes sur les mœurs et la morale des anciens, réflexions d'une valeur toute particulière.

Ses écrits théologiques comprennent une réponse inachevée, au cardinal Baronius, et un écrit *De Libertate* Ecclesiae, etc. Voyez Mark Pattison : *I. Casaubon.*

déjà peut-être lié d'amitié avec Donne. A deux ou trois reprises, Donne cite les écrits théologiques de Casaubon. Il l'appelle « un grand homme et savant de notre temps, » quand il a occasion de citer, dans le *Pseudo-Martyr*, la préface du traité *De Libertate Ecclesiae*.

Le roi Jacques qui s'intéressait surtout aux questions théologiques, s'inquiétait beaucoup de l'avancement de l'église anglicane. Il voyait en Donne, dont il savait les talents et l'érudition, un grand appui, et un ornement pour elle. D'un autre côté, Donne était plutôt aristocrate de sentiment, et monarchiste convaincu. Plus tard, on lui fit le reproche (le seul paraît-il que ses beaux sermons aient encouru pendant sa vie, quoique leur érudition nous gêne aujourd'hui) de s'adresser aux gens de qualité, ou du moins d'éducation, et non aux pauvres et aux simples (1). Et pendant ses dernières années de ministère, sous Charles Ier, jusqu'à sa mort en 1631, nous ne trouvons pas un seul mot qui nous autorise à penser qu'il se doutât un moment de l'orage social et politique, qui déjà s'annonçait sourdement pour ceux qui y prêtaient l'oreille. Donne parle de la monarchie comme de la meilleure forme de gouvernement en soi (2). Il affirme que les « sujets doivent regarder les défauts des princes à travers les lunettes de l'obéissance et de la vénération, dues à leur place et à leur personne. Ce sont des lunettes petites et noires; les défauts et les erreurs paraîtront donc petits et pardonnables chez eux. »

Donne est un monarchiste très prononcé à un moment où l'on discutait la question de la source du pouvoir royal. Il est partisan du droit divin du monarque. C'est la théorie que Jacques Ier avait lui-même défendue dans son livre *Basilicon Doron* (3), traité qui ne manque pas d'habileté dans la direction de l'argumentation. C'est du reste la doctrine de beaucoup d'Anglais à cette époque, bien que ceux qui s'y opposaient fussent aussi nombreux. Il fallait toutes les horreurs de la guerre civile pour décider qui aurait le dessus.

Nous avons dit aussi que Donne est aristocrate de sentiment. Rien n'est plus vrai dans un sens, mais il sera bien de nous expliquer. Par son éducation et par ses goûts intellectuels si prononcés, il se séparait de la masse des gens sans instruction. Il se trouvait donc comme prédicateur au-dessus de son public en général, car la culture était certes moins répandue parmi les humbles qu'elle ne l'est aujourd'hui. Mais il était d'un esprit beaucoup trop éclairé et trop philosophique, en même temps que trop profondément chrétien, pour faire aucun cas des distinctions de classe et de naissance en elles-mêmes. Un beau passage d'un de ses sermons le montre. « *Pulvis es :* Tu es poussière, et celui au-dessus duquel tu marches n'est rien moins. Et celui qui marche sur toi n'est pas davantage... Dans la condition la plus infime, il peut y avoir du repos, de la tranquillité, du contente-

(1) Grierson, I. 387.
(2) Alford, I. 26, Noël, 1624.
(3) (1599.)

ment... Demande à celui qui veut s'exalter au-dessus de toi, qu'il remonte te retrouver dans la personne d'Adam. Dis-lui qu'il se charge aussi de plus de péché originel, s'il veut avoir plus de noblesse, plus de grandeur que toi. Si Dieu t'a soumis à autant de péché que lui, et à autant de peine pour ce péché, Dieu t'a aussi accordé autant de poussière, et d'aussi noble qu'il y en a chez lui. Et s'il ne veut pas remonter ainsi à la source, à l'égalité que tu peux réclamer dans la personne d'Adam, il y a pourtant une autre épreuve : il faut qu'il reconnaisse cette égalité dans le tombeau. Toutes les poussières y sont égales. Et à moins qu'une épitaphe ne me dise, qui gît là, je ne saurais le savoir d'après la poussière que j'y vois. »

Donne se décida donc après quelques jours de réflexion, à entrer dans les ordres. Son ordination eut lieu en Janvier 1615. C'est pendant les mois qui la précédèrent qu'il se donna pour tâche d'écrire les *Essais de Théologie,* que son fils publia en 1651. A cette édition sont jointes quatre prières, qui appartiennent peut-être à la même période. Ces prières sont les épanchements d'un cœur mystique et dévot, qui a connu la sécheresse et que Dieu a désaltéré dans son bon temps. Donne y apparaît comme une nature ardente et exaltée, qui a lutté contre le doute et l'incertitude, et qui est consciente que seule la miséricorde de Dieu peut l'empêcher de retomber dans les ténèbres dont elle est sortie. Le langage dans lequel l'auteur s'exprime est éloquent au plus haut degré.

M. Gosse (1) loue justement ces prières. Nous ne sommes point d'accord avec lui pourtant, ni avec M. Grierson (2) qui parle sur le même ton, pour trouver les *Essais* de simples exercices scolastiques, froids et sans onction. M. Gosse pense que Donne les écrivit pour l'archevêque de Cantorbéry afin de montrer l'étendue de son érudition, et surtout ses croyances très orthodoxes, avant d'entrer dans les ordres.

Ces essais sont, à vrai dire, inférieurs en intérêt et en beauté aux magnifiques sermons qui leur succèdent. Mais ils sont remplis de passages élevés. Souvent Donne s'exprime dans les termes mêmes du maître qu'il a préféré avant tout autre, c'est à dire St. Augustin. Ainsi, l'essai sur les premiers chapitres de la Genèse résume en bonne partie les derniers chapitres des *Confessions.*

Il n'est pourtant pas nécessaire d'entrer dans une discussion à propos de ces *Essais.* Il suffit d'y relever quelques détails intéressants.

Il y a d'abord la critique courte que Donne fait de Raymond de Sebonde. Nous avons déjà fait allusion à deux ou trois reprises à sa doctrine, mais il faut parler ici un peu plus longuement de cet écrivain ingénieux. Raymond de Sebonde, que Michel de Montaigne surtout a rendu célèbre par *l'Apologie* qu'il en fit, et par la traduction qu'il en a donnée, a bien mérité l'attention que Mon-

(1) *Life and Letters,* II, 63.
(2) *Donne,* II, li.

taigne lui accorde (1). Nous ne pouvons qu'indiquer très sommairement quelques sources de ses idées. Il se rattache à Roger Bacon par Raymond Lulle, pour le moyen âge, mais la source de ses idées est à chercher en bonne partie dans les commentaires de Plotin sur les doctrines péripatéticiennes (2).

Pour Sebonde, l'objet de la philosophie, c'est l'interprétation de la nature, qui se reflète dans l'homme. Les êtres se divisent en quatre groupes. Il y a ceux qui possèdent : 1° l'existence seule; 2° l'existence et la vie; 3° l'existence, vie et sensibilité; 4° la liberté et la raison en plus des trois autres attributs. On retrouve cette division partout dans le moyen âge et de même chez Donne, dont nous citons des passages en ce sens (3).

De la considération des êtres on vient à l'idée d'une cause première, source de l'existence dans toutes ses manifestations. C'est par un acte libre que Dieu a produit l'univers en lui communiquant une partie de sa perfection. La raison qui est surtout le don de Dieu, arrive aux mystères de la religion chrétienne, la Trinité, l'incarnation, le péché originel, la grâce, la résurrection du corps. C'est avec justice que l'on voit en Sebonde, non pas le précurseur d'une nouvelle théologie naturelle, mais comme le dit M. Picavet, en citant Turnèbe, après Montaigne, une «quintessence de St. Thomas ». Cette doctrine remonte par St. Anselme, par Gerbert, Jean Scot Erigène et Alcuin, à St. Augustin, qui l'a tirée des Saintes Ecritures mêmes, et Augustin trouvait que des idées semblables sont exprimées dans la philosophie de Plotin et d'Aristote.

Les doctrines de Sebonde vont plus loin que la conception de Donne. Mais ce dernier en appelle à St. Thomas d'Aquin, surtout dans la *Somme contre les Gentils,* pour affirmer que ce monde entier n'est qu'un théâtre pour ainsi dire où nous siégeons pour regarder Dieu. Il rappelle certaines paroles du psalmiste (4) pour nous assurer que Dieu est parout dans le monde. Mais c'est surtout un texte de St. Paul : « Nous voyons présentement comme dans un miroir... (5) » qui fournit à tous ces mystiques leur point de départ. Dans un sermon de Pâques en 1628 se trouve le commentaire de Donne le plus complet sur cette conception.

« Le théâtre où nous siégeons pour voir Dieu, » dit-il « c'est le cadran entier de la nature, le médium, le miroir dans lequel nous le voyons, c'est la créature, la lumière par laquelle nous le voyons, c'est sa raison naturelle (6) ».

« Il n'y a pas de créature si pauvre, » continue-t-il un peu plus loin, « qu'elle ne puisse te servir de miroir pour voir Dieu. Le

(1) Il naquit à Barcelone, vers la fin du XIV^e^ siècle. Il appartient donc à ce monde espagnol que Donne affectionnait tant. Il professa la théologie et la médecine à Toulouse, où il mourut en 1432. Son fameux livre s'intitule *Theologica Natura Sive Liber Creaturarum.*

(2) Picavet, *Gde. Encycl.* Probst. *Le Lullisme de R. de Sebonde.*

(3) III^e^ Partie, ch. I.

(4) Psaume LXXXIX. 8-12.

(5) 1 Cor. XVIII. 12.

(6) Alford, I, 410.

miroir le plus grand qui ait été construit, ne peut présenter quelque chose comme plus grand qu'il n'est : si chaque mouche qui voltige était un archange, toutes ne pourraient que me dire, il y a un Dieu ; et le plus pauvre ver qui rampe me dit la même chose... Toutes les choses qui sont, sont également éloignées du néant, et chaque chose qui possède l'existence, est, par cette existence même, un miroir dans lequel nous voyons Dieu, la racine et la source de toute existence. Le cadre entier de la nature est le théâtre, le livre des créatures est le miroir, et la raison notre lumière... »

La même idée revient dans ses poèmes. « Le cœur de l'homme », dit-il dans l'*Eglogue pour le 26 Décembre* 1613, « est une épitome du grand livre des créatures de Dieu (1) ».

Ici, Donne ne parle pas de Sebonde, et comme nous l'avons indiqué plus haut, la doctrine n'était pas personnelle au penseur espagnol, bien que celui-ci appuyât là-dessus sa théologie tout entière. Dans le passage des *Essais* qui nous mène à parler de Sebonde, Donne lui fait une critique très modérée qui montre la sympathie que la doctrine de Raymond lui inspire.

« Dieu a deux livres de la vie. Celui dont il est question dans la *Révélation* et ailleurs, est un registre éternel de ses élus. Puis il y a la *Bible*... Mais il y a un autre livre subordonné à la Bible, qui est le *livre des Créatures*... Le premier de ces livres il nous est impossible de le lire. Le second est difficile. Mais à propos du troisième, le livre des créatures, nous citerons ces paroles d'Isaïe (XXIX. 18) : Les profondeurs entendront la parole de ce livre, et les yeux des aveugles verront du sein des ténèbres. Ce livre (des créatures) est tellement plus à notre portée que ne l'est cet autre (la Bible), que Sebonde, quand il avait digéré ce livre jusqu'à en tirer un livre écrit (2), a osé dire que nous y avons un art qui nous enseigne toutes choses, qui n'en présuppose aucun autre, qui est facilement appris, ne peut être oublié, ne demande aucun commentaire, n'a besoin d'aucun témoin. Ce livre est en cela plus sûr que la Bible elle-même, car il ne peut être falsifié par les hérétiques. Sebonde ose aller plus loin, jusqu'à dire que parce que son livre à lui est fait d'après l'ordre des créatures qui exprime pleinement la volonté de Dieu, quiconque agit selon son livre à lui, remplit aussi la volonté de Dieu. Il va trop loin en affirmant que dans le livre des créatures, *in libro creaturarum*, il y a assez pour nous enseigner les faits particuliers de la religion chrétienne. Car Hermès Trismégiste, qui va pourtant loin, n'étend pas ses preuves (*De Immanifesto Dei manifestissimo*) jusqu'aux faits particuliers. St. Paul néanmoins indique assurément que des indications suffisantes nous ont été données pour que nous soyons sans excuse si nous ne cherchons pas à aller plus loin encore. Le pas en avant qu'il nous fait faire c'est d'arriver à la connaissance de cette Bible. C'est elle seule qui, après que la philosophie a démontré l'unité de la Déité, nous montre aussi la Trinité. »

(1) Grierson, *Poems of Donne*, I, 133.
(2) After he had digested this book into a written book.

Cette conception de la philosophie comme la préparation à l'Evangile, comme la servante de la théologie, est bien celle du moyen âge. Et la servante, disait-on, marchait parfois devant pour éclairer la route de sa maîtresse. Ailleurs nous voyons que Donne va jusqu'à dire que la philosophie peut nous faire pressentir la Trinité même (1). On se plaisait alors, comme il a été déjà dit ailleurs, à retrouver chez les anciens philosophes, ainsi que dans le Talmud et dans le Koran, des doctrines essentiellement chrétiennes. Les noms de Steucho (Eugubinus) et de Tremellius ont été rappelés à ce sujet. Donne s'exprime avec réserve. « Dans les livres des philosophes platonisants, et chez d'autres plus anciens qu'eux (si toutefois les livres d'Hermès Trismégiste et d'autres sont en vérité aussi anciens que l'on veut nous le persuader) nous trouvons une exposition de la Trinité tout aussi claire que celle qu'il y a dans l'ancien Testament du moins (2). Et... dans le Talmud des Juifs, dans le Koran des Turcs, quoiqu'ils s'opposent tous les deux à (l'idée de) la Trinité, néanmoins, quand ils ne touchent pas à cette question, il leur échappe souvent une confession des trois personnes tout aussi claire qu'est celle d'aucun de ces philosophes plus anciens qui étaient absolument désintéressés dans cette controverse (3) ».

Donne ne veut pas aller, on le voit, aussi loin que Raymond de Sebonde, en affirmant que ce livre des créatures est assez en lui-même, ne peut tromper, et n'est susceptible de causer aucune hérésie. Mais dans le sermon que nous venons de citer, il paraît s'avancer un peu vers la position de Sebonde. L'homme surtout, qui fait partie de ce livre des créatures, nous a révélé l'idée de la Trinité. « Nous ne pouvons pas saisir un flambeau par la flamme, mais nous pouvons le tenir par le manche. De même, quoique nous ne puissions saisir Dieu comme Dieu, qui est incompréhensible et insaisissable, pourtant comme le Père et le Fils et l'Esprit qui vit en nous, nous le pouvons (4). Il n'y a rien dans la nature qui nous représente pleinement et nous fasse saisir à fond l'idée de la Trinité. Il y a au monde un livre plus ancien que ne l'est l'Ecriture Sainte ; ou pour mieux dire, c'est le monde lui-même, le livre entier des créatures. Les Ecritures Saintes ne sont que la paraphrase, le commentaire, l'illustration de ce livre des créatures. Donc, bien que les Ecritures seules nous donnent clairement la doctrine de la Trinité, il y en a pourtant quelques impressions, quelques esquisses, dans la nature aussi. Nous en avons, entre autres, une dans notre âme. L'intelligence de l'homme (qui est comme le Père) (5) engendre le discours, la ratiocination (comme le Fils), et de ces deux procèdent des conclusions qui sont comme le Saint Esprit. »

(1) Roger Bacon avait émis des idées semblables.

(2) Un peu plus bas il note les indications de cette doctrine dans l'Ancien Testament ; surtout l'emploi du verbe au pluriel dans l'Hébreu quand Dieu agit ; Donne cite le latin *Faciamus hominem* (Gen. I. 26) et *Factus est sicut unus ex nobis* (Gen. III. 22), *Ubi Deus factores mei* (Job XXXV. 10), *Elohim, unus Dei* (Deut. VI. 4).

(3) Alford, II, 136.

(4) C'est l'idée de St. Augustin.

(5) St. Anselme (en marge).

Sur cette idée, que dans l'homme on peut, d'une façon ou de l'autre, voir une esquisse pour ainsi dire, une image de la Trinité, Donne revient fort souvent. C'est une doctrine qu'il attribue en général à St. Bernard, en donnant comme les trois divisions de l'âme : la mémoire, la raison, la volonté (1).

Selon Donne l'existence de ce livre des créatures nous enlève toute excuse d'être athée. « Dieu ne permet à personne la fausse assurance de l'athéisme. Il ne permet pas à un soi-disant athée la liberté de se flatter à ce point, de penser sérieusement qu'il n'y a pas de Dieu. Il faudrait s'arracher les yeux, et ne voir aucune créature, avant de pouvoir dire, qu'on ne voit aucun Dieu (2). »

Les *Essais* montrent en plus que Donne sait quelque chose de la philosophie d'Epicure, et de celle de Sextus Empiricus Il parle de ces deux systèmes sur un ton de sarcasme. Pour le premier, Lucrèce est une des sources, en tous les cas, par lesquelles Donne le connaît. Des vers du poète latin sont cités çà et là dans ses *Essais* (3). L'exposition qu'il nous offre de la doctrine épicurienne est succincte. En parlant de notre connaissance de Dieu et de nos relations avec lui, il ajoute : « Les Epicuriens prétendent à une aversion courtoise de troubler Dieu (4) ».

Dans ses sermons il parle parfois aussi de l'Epicurisme. Un passage peut être cité : —

« En bref, » dit-il (5), « le repos est le but de tous les hommes, même des hommes naturels. Sans doute Tertullien blâme ceux qui disent *Quietis magisterium sapientiae*, qui appellent sagesse l'acte d'être, de vivre en repos (*living at quiet*), ce qui paraîtrait exclure toute sagesse qui ne conduit pas au repos, comme s'il n'y avait aucune sagesse dans l'action, dans les occupations (*in business*). Il blâme cette conception chez Epicure, et de même la façon de dire : *Nemo alii nascitur, moriturus sibi*, qu'aucun homme n'a besoin de se croire né pour autrui, puisqu'il ne peut pas vivre pour lui-même, ni de travailler pour autrui, puisqu'il ne peut avoir lui-même du repos. Pourtant Tertullien, abandonnant les Epicuriens, qui placèrent la félicité dans une façon stupide et hostile à la sociabilité de se retirer des autres, affirme à peu près la même chose dans sa propre personne et pour son propre compte. Car il dit *unicum mihi negotium, nec aliud curo quam ne curem*, mon soin unique, c'est de n'avoir soin pour rien. Ainsi Tertullien lui-même, en philosophe chrétien, place la félicité dans le repos. »

Quant au scepticisme, Donne parle des « contentions querelleuses de Sextus Empiricus le Pyrrhonien... De l'auteur de cette secte », ajoute-t-il en faisant ailleurs allusion aux sceptiques, « Diogène

(1) Alford, II, 257. Voir aussi la III[e] Partie, ch. III.

(2) Ibid. II; 2.

(3) Par exemple : « *Non bene promeritur, nec tangitur ira*, says Lucretius », et quelques lignes plus bas : « *Nihil semine egeret*, but *ferre omnes omnia possent*, says Lucretius ». Et encore « *subito exorientur, incerto spatio* », avec un renvoi à Lucrèce en marge (III[e] partie des *Essais*).

(4) L'emploi du temps présent peut être noté ; à la Renaissance toutes les doctrines, tant anciennes que médiévales ou modernes, trouvaient des partisans.

(5) Alford, IV, 145-6.

Laërce dit, qu'il a traité de la philosophie d'une façon hardie, ayant inventé une méthode par laquelle un homme arrive à ne rien conclure du tout, de toutes choses. Empiricus... croit avec son arme habituelle, un glaive à deux tranchants, avoir coupé court à tous les arguments contre la production *ex nihilo,* de rien : *Non fit quod jam est : Nec quod non est : Nam non patitur mutationem quod non est* (*Ca. de Ortu et Interitu* » (1).

Donne se rapporte ici au recueil de Diogène Laërce sur l'histoire de la philosophie. Mais nous savons qu'il lisait aussi Montaigne, une autre source par laquelle il put se familiariser avec des théories sceptiques. La définition ironique qu'il nous offre indique bien l'état d'indifférence et de tranquillité auquel ces philosophes aspiraient par la suspension complète du jugement.

Le scepticisme, à son origine, ne prétendait point être hostile à la religion (2), mais on vit de bonne heure que de telles notions aboutissaient à l'incrédulité. Les doctrines de Pyrrhon et de Sextus Empiricus n'étaient pas absolument ignorées du moyen âge (3). On trouve chez le vieux Jean de Salisbury (4) un système sceptique très complet même, tandis que cette époque a eu ses acataleptiques qui se contentaient de la foi seule. Mais à vrai dire le scepticisme et l'acataleptisme tous deux s'accordaient mal avec le caractère général du moyen âge. Cette période avait des croyances religieuses trop assurées et trop sauvegardées par un système métaphysique merveilleusement élaboré, non moins que par un système ecclésiatique jaloux. Il régnait d'un autre côté une grande confiance dans l'esprit et dans sa capacité de connaître Dieu et par lui toute existence. Avec la Renaissance on s'occupa de nouveau du scepticisme, et à partir de 1562, quand Estienne publia une version latine des *Hypotyposes* pyrrhoniennes, les écrits de cette école commencent à être à la portée d'un public assez grand. Quant à Donne, ce système ne devait pas avoir pour lui plus d'attraits qu'il n'avait pour le moyen âge. Il parle parfois de nos sens comme trompeurs (5), mais en réalité la puissance de la raison humaine lui inspire de la confiance. Et sa foi a triomphé de tous les doutes.

En 1617 sa femme, qui était depuis longtemps très faible de santé, vint à mourir. Elle laissait en vie sept enfants, cinq étant morts avant elle. Mais pour Donne, c'était la fin de ce que le monde pouvait lui offrir. Désormais, il ne lui restait que le service de Dieu auquel il se voua de nouveau avec une ardeur et un mysticisme qui ont laissé leur empreinte sur les poèmes et les sermons des années suivantes. Il aimait tendrement ses enfants. On voit d'après ses lettres, qu'il s'en occupait constamment, et les devoirs aussi de son pastorat étaient fidèlement remplis. Nous savons déjà que la vie monastique n'avait pour lui aucun attrait, et il restera jusqu'à

(1) *Essais,* III[e] Partie.
(2) Picavet, *Essais.*
(3) Jourdain, *Sext. Empiricus et la scolastique.*
(4) M. Grierson a trouvé le nom de Jean de Salisbury au moins une fois dans une pièce inédite de Donne.
(5) Cf. Surtout le *Second Anniversaire.*

la fin de ses jours en quelque sorte un homme d'action. De plus en plus cependant la religion et le mysticisme l'absorbent. Nous pouvons passer assez rapidement sur ses dernières années. Son développement intellectuel est à peu près achevé. Walton décrit la vie de cette dernière période, époque où il était en relations constantes avec Donne. « On peut dire de la dernière partie de sa vie, qu'elle était une étude continuelle, car il prêchait habituellement deux fois par semaine, sinon plus souvent. Et dès qu'il avait fini un sermon, il ne donnait aucun repos à ses yeux avant d'avoir cherché le texte de celui qui devait suivre. La nuit même il construisait le plan du sermon, et faisait les divisions de son texte, et le lendemain il s'en allait consulter les Pères, puis apprenait par cœur son discours, car sa mémoire était excellente ». La longueur de ces prédications, l'érudition et la pensée profonde qui les caractérisent toutes, devaient exiger un travail considérable.

Donne conserve ainsi le goût de l'étude qui le caractérisa dès son enfance. Mais il a subi certaines transformations. Nous avons déjà vu que la curiosité intellectuelle qui le poussait dans sa jeunesse à tout étudier, s'était modérée avec la fuite des années. Donne n'en vint jamais à mépriser la raison humaine; mais il reconnut qu'il peut y avoir du danger en se fiant trop à sa puissance. Dans un sermon prononcé en 1624, le mysticisme dont nous avons tracé les effets dans ses *Litanies,* est bien plus prononcé.

« Cet aveuglement dont nous parlons, » dit-il (1), » c'est une abstinence sobre et tempérée de l'étude immodérée et de la connaissance curieuse de ce monde. C'est cette sainte simplicité de l'âme, qui n'a rien à voir avec les ténèbres, qui n'est pas une obscurité ni une stupidité de l'entendement, contractées par une vie perdue dans quelque coin. Elle ne nous vient pas de ce que nous nous sommes retirés dans un monastère, ou dans un village solitaire et éloigné au fond de la campagne; ni par l'affectation d'une ignorance paresseuse. Ce n'est pas l'obscurité, mais une lumière plus grande qui doit nous enlever la faculté de voir. La vision et la contemplation de Dieu, des bienfaits qu'il nous partage ici-bas, et de la part que nous aurons en lui dans la vie future, doivent nous rendre aveugles aux choses de ce monde, à un tel point, que nous ne regardions aucun visage, aucun plaisir, aucun savoir, avec une dévotion pareille à celle que nous ressentons en contemplant Dieu, et les voies qui mènent à lui ».

C'est dans de tels passages que Donne se rapproche des mystiques espagnols, Jean de la Croix, Louis de Grenade, Sainte-Thérèse. Grenade surtout a beaucoup à dire sur « ce saint aveuglement ».

« Il faut détourner nos yeux des perfections que nous remarquons dans toutes les créatures... C'est ce que nous signifie cette obscurité, en laquelle Moïse entra pour parler à Dieu : elle lui ôta la vue de tout ce qui n'était pas Dieu, afin que par ce moyen il pût mieux connaître le vrai Dieu... Et aussi il faut que l'homme ferme les yeux à toutes les choses de ce monde, comme viles et méprisables,

(1) Alford, II, 307.

lorsqu'il faut s'élever à la contemplation de la gloire de son Dieu... Il faut que nous reconnaissions l'incapacité de notre entendement... (1) ».

Dans le livre de Francis Meres sur Grenade nous avons aussi une critique des études poussées trop loin : « Ce désir qui lie des personnes si étroitement à leurs études, et cet amour de la science... je l'appelle un amour trop grand et superflu parce que... à moins d'être employé avec modération il nuit à la dévotion. Il y a des personnes qui veulent savoir dans ce but seulement, de tout savoir, et c'est là une curiosité insensée (2) ».

En 1617 Donne fut nommé lecteur à Lincoln's Inn, et prédicateur de la Société des Juges (3). C'est en cette même année que parut l'édition de Douai de la Vulgate, édition à laquelle furent joints le commentaire de Nicholas de Lyra (4), et les gloses de Walafred Strabon (5).

Donne s'en est servi continuellement ensuite, et quand il vint en 1621 à donner sa démission comme prédicateur à Lincoln's Inn il laissa à la Société son exemplaire, avec son nom et ses annotations.

Il devait faire encore un voyage sur le continent. Sa santé était bien chancelante, et le roi qui s'intéressait toujours à lui, le nomma chapelain de Lord Doncaster, lorsque celui-ci partit en mission en Bohême. C'était en 1619, au moment où les Bohémiens devaient choisir un successeur au roi Mathias. Il était question de la nomination de Frédéric l'Electeur palatin, beau-fils de Jacques et c'est à ce sujet que Doncaster se rendit en Bohème. Donne l'accompagna. Au moment de partir il envoya à ses amis, Sir Edward Herbert et Sir Robert Carr, les deux manuscrits du *Biathanatos*. Les lettres écrites pendant son séjour en Allemagne fournissent quelques renseignements sur les événements politiques, mais rien d'important au point de vue de sa formation intellectuelle. En route de nouveau pour l'Angleterre, l'ambassade s'arrêta en Hollande. Donne eut l'honneur de prêcher devant le Synode de Dort, et il rapporta en Angleterre un médaillon qui lui fut présenté à cette occasion. Il fut partout reçu avec cordialité et respect.

En 1621 le roi, dont l'amitié pour Donne s'augmentait toujours, le nomma Doyen de la Cathédrale de Saint-Paul. C'est en 1623 qu'étant très malade Donne composa ses *Dévotions*, méditations religieuses sombres et parfois étranges, mêlées de prières mystiques et ferventes, de remontrances et d'invocations à Dieu. C'est une des œuvres les plus curieuses et les plus caractéristiques de Donne. Elles nous fournissent aussi bien des renseignements sur ses conceptions métaphysiques et théologiques.

Sa vie se prolongea jusqu'en 1631. Il continua à prêcher toutes les semaines, bien que sa santé allât s'affaiblissant, et sa réputation

(1) *Guide des Pécheurs*, I.
(2) Cf. Fitzmaurice-Kelly, *Hist. of Spanih Literature.*
(3) Preacher to the Benchers of Lincoln's Inn.
(4) Cf. la liste d'auteurs cités dans le *Biathanatos*, Appendice I.
(5) Appendice IV.

comme prédicateur devint de plus en plus grande. Pour la plupart ces sermons ne furent donnés au grand public que dans l'édition posthume publiée par son fils en 1645.

Quelques semaines avant sa mort il eut l'étrange idée de faire faire son portrait dans lequel il est représenté enveloppé d'un linceul, comme s'il dormait déjà dans le tombeau vers lequel il se sentait marcher à pas rapides. Et huit jours avant son trépas il composa un des plus parfaits de ses poèmes religieux, l'*Hymne à mon Dieu pendant la maladie*.

Il fit lui-même l'épitaphe qui est inscrite sur son tombeau dans l'Abbaye de Westminster : —

JOHANNES DONNE
SAC THEOL PROFESS
POST VARIA STUDIA QUIBUS AB ANNIS
TENERRIMIS FIDELITER NEC INFELICITER
INCUBUIT
INSTINCTU ET IMPULSU SP SANCTI MONITU
ET HORTATU
REGIS JACOBI ORDINES SACROS AMPLEXUS
ANNO SUI JESUS MDCXIV ET SUAE AETATIS XLII
DECANATU HUJUS ECCLESIAE INDUCTUS
XXVII Novembris MDCXXI
EXUTUS MORTE ULTIMO DIE MARTII MDCXXXI
HIC LICET IN OCCIDUO CINERE ASPICIT EUM
CUJUS NOMEN EST ORIENS.

TROISIÈME PARTIE

DOCTRINES DE DONNE.

CHAPITRE PREMIER

DE L'UNIVERS OU DE L'ÊTRE

Le moyen âge a son caractère distinctif dont M. Picavet indique la clef lorsqu'il dit que c'est avant tout une période théologique : « La civilisation médiévale... forme essentiellement une période théologique... Elle fait une place prépondérante aux questions relatives à Dieu et à l'immortalité, ou plus exactement à Dieu et aux moyens par lesquels l'homme peut s'unir à lui (1) ».

Or, on admet en général que la période embrassée par la vie de Donne, c'est-à-dire les dernières années du XVI^e^ siècle et les premiers trente ans du XVII^e^, — est une époque de transition. Les écrits de M. Picavet montrent qu'elle conserve en bonne partie le caractère de la civilisation médiévale. Le moyen âge s'étend à vrai dire depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne jusqu'à la fin du XVI^e^ siècle. L'esprit médiéval cède la place à la civilisation moderne au cours du XVII^e^ siècle (2). John Donne, comme du reste la plupart de ses contemporains, est foncièrement médiéval dans sa façon d'envisager l'Univers.

Certains traits essentiels de sa pensée ressortent d'une étude générale. 1° Sa conception est foncièrement théologique ; 2° son attitude envers les sciences physiques et la connaissance du monde extérieur est tout à fait en rapport avec celle du moyen âge ; 3° l'autorité occupe chez lui une place comparable à celle que lui assigne l'époque antérieure, et les relations de la raison et de la foi sont très semblables à celles qui existent au moyen âge.

1° Donne est théologien par le fait que, pour lui, philosophie et théologie sont étroitement liées. Le monde matériel tire son existence de ce qu'il est fait à l'image du monde intelligible. Celui-ci

(1) *Esquisse*, ch. II, p. 38. Cf. aussi la *Grande Encyclop.*, Article *scolastique*.
(2) Ibid., ch. II.

peut être connu jusqu'à un certain point, comme les êtres intelligibles qui lui appartiennent. Il est réglé et dirigé, comme l'est aussi le monde sensible, par un Etre suprême, qui possède souverainement l'existence. La base de toute connaissance, c'est l'existence même de cet Etre Suprême. L'immortalité de l'âme humaine y est impliquée, puisqu'elle a en elle une connaissance de cet Etre qu'elle peut rendre de plus en plus distincte. L'Etre Suprême c'est l'éternelle perfection, c'est Dieu, Unité et Trinité. Le monde matériel est le symbole du monde intelligible ; Dieu nous parle constamment par ses créatures. Donne prend plaisir à développer ces idées, il y revient à tout moment. L'âme cherche toujours à remonter vers Dieu. « Dieu, » dit-il, « seul est tout : non seulement tout ce qui est, mais tout ce qui n'est pas, tout ce qui aurait pu être, s'il avait voulu que ce fût... (1). »

Et ailleurs : « Dieu veut que l'on sache que toute essence, tout être, toutes choses qui se passent en tout temps, passé, présent ou futur, dépendent de lui, dérivent de lui, subsistent en lui (2) ».

Et encore : « Selon les mots de St. Augustin : *Implet et continndo implet*, Dieu remplit tout espace, et le remplit en contenant en lui cet espace (3) ».

Mais l'homme arrive à une certaine connaissance de Dieu parce que « les anges et les hommes ont également l'image de Dieu imprimée en eux (4) ».

Donne, mort en 1631, appartient à la période immédiatement antérieure à celle de Descartes. Avec ce dernier on a l'habitude de faire commencer une nouvelle époque dans l'histoire de la pensée humaine. Mais tout en reconstruisant la méthode philosophique, Descartes lui-même n'a-t-il pas voulu conserver cette conception de l'univers ? Ses *Méditations* l'exposent d'une façon très complète (5).

On n'a pas en réalité tort de caractériser cette conception comme médiévale. Elle est l'âme même du moyen âge. Le XVII^e^ siècle pourtant la conserve, et Descartes est parti lui aussi de l'existence de l'âme et de Dieu, conceptions qui s'impliquent mutuellement. Il en est de même en Angleterre ; on y voit Locke, puritain qui finit sa vie en commentant St. Paul, accepter la métaphysique chrétienne. Dans sa grande œuvre philosophique, il s'est borné à certaines recherches bien définies ; il n'a pas eu besoin d'y exposer sa métaphysique. Il étudie l'entendement et les facultés qui en premier lieu nous ont été données « pour notre conservation ». Mais « nous ne pouvons nullement croire impossible que Dieu réalise une créature ayant d'autres organes et d'autres moyens de faire parvenir à l'entendement la perception des choses sensibles (6) ».

(1) Alford, I, 129.
(2) Ibid. IV, 5-37.
(3) Ibid. 172.
(4) Ibid. II, 276.
(5) M. Picavet, *Essais*, XVII, Desc. et les phil. médiévales.
(6) *Essai sur l'entendement*, Livre II, ch. XV. 11.

Selon Locke, notre connaissance de Dieu repose sur deux choses. Il y a d'abord l'idée de la perfection à laquelle notre esprit arrive, mais qui ne suffit pas à démontrer, seule, l'existence de Dieu. Et en second lieu, « les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connaissance que nous en donnent ses créatures (Romains I. 26) (1) ».

Locke s'appuie ainsi sur des textes mêmes de la Bible. Il ne fait d'ailleurs ici que répéter la pensée générale des chrétiens, telle que Donne, par exemple, la présente et l'élabore dans ses sermons et ses poèmes religieux. Et les preuves sur lesquelles Locke s'appuie sont bien celles de St. Thomas d'Aquin, qui, lui croyait insuffisante à elle seule celle qui repose sur l'idée de la Perfection (2). Il trouvait nécessaire d'en ajouter une seconde, reprise ici par Locke. C'est celle-là même que Raymond de Sebonde et toute une école de mystiques mettent au premier plan ; celle que nous offrent « les traces de Dieu » à rencontrer partout dans la création (3).

2° On voit en second lieu, par l'étude de la pensée de Donne que la sphère des différentes sciences n'est pas encore strictement définie. Physique et métaphysique se mêlent l'une à l'autre d'une façon toute médiévale. « Les scolastiques expliquaient par des principes métaphysiques analogues à l'esprit, le détail même des phénomènes » dit M. Émile Boutroux dans l'introduction à son édition du premier livre des *Nouveaux Essais* de Leibnitz. « Ils mêlaient la métaphysique à la physique, ce qui est en contradiction avec la nouvelle philosophie ».

Il en est de même pour Donne. Nous avons vu ailleurs qu'il était au courant des nouvelles découvertes d'ordre scientifique, du travail de Galilée, de Kepler, de Copernic. Il s'en tient pourtant à la vieille cosmologie de Ptolémée. Les sphères du monde, dont la terre forme le centre, sont mises en mouvement par le Premier Moteur lui-même. Ensuite chacune d'entre elles a son intelligence, son ange qui la préside et qui la meut.

Nous n'avons pas besoin de répéter ce qui a déjà été dit à ce sujet dans la partie précédente de notre étude. Une phrase de M. Picavet à propos du moyen âge peut résumer aussi l'attitude de Donne. « Il y a enfin une position qui ne fut jamais franchement prise, ce semble, pendant le moyen âge, c'est de ne faire appel qu'à la raison et à l'expérience, qu'à la science et à la philosophie, sans rien emprunter aux religions ni aux théologies (4) ».

3° Finalement, quelle est en somme l'attitude de Donne envers l'autorité, puisqu'on attribue au moyen âge un respect si grand pour elle ? Les docteurs médiévaux, en effet, avaient l'habitude de faire appel à deux choses, à la foi et à la raison. Dans les deux cas, ils

(1) *Essai sur l'entendement,* Livre IV, ch. X. « De la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu » (Traduction de Coste, 1700).

(2) *Summa contra Gentiles, passim.*

(3) Voir la II[e] Partie, ch. II. Donne s'est servi des deux démonstrations et il a développé la seconde à plusieurs reprises.

(4) *Esquisse,* p. 33.

s'appuyaient volontiers sur une autorité reconnue. Cette habitude, certes, était exagérée chez certains d'entre eux. Les esprits moins indépendants ou moins puissants se contentaient de transmettre de main en main les dires des Pères, des docteurs ecclésiastiques ou des philosophes accrédités. On y ajoutait des commentaires qui tantôt rendaient plus clair, tantôt faussaient, le sens du texte. Il ne faut pas oublier que l'interprétation allégorique permettait souvent aux disciples de s'éloigner du sens originel des paroles citées. Presque toutes les discussions, du reste, avaient pour objet la Déité. La majesté du sujet les engageait tous à respecter les efforts de ceux qui avaient pénétré plus avant dans ces mystères sublimes.

Toute autorité n'était pas également bonne, ou plutôt, il fallait le plus souvent interpréter et commenter les textes afin de les faire accorder tous. La méthode scolastique perfectionnée par St. Thomas consiste à recueillir, sur une suite de questions définies, les décisions affirmatives ou négatives de divers écrivains ou livres faisant autorité (1). On les examine ensuite soigneusement, et les évalue, afin de se décider dans un sens ou dans l'autre. La foi était avant tout le guide; elle dépend certes de l'illumination de la grâce, mais elle repose aussi sur les écrits inspirés par Dieu dans la Bible. Des textes des Ecritures Saintes elles-mêmes affirmaient, selon l'interprétation acceptée, la valeur propre de la raison humaine. Surtout dans l'évangile selon St. Jean (1. 9.) il est question de « la lumière qui éclaire tous les hommes venant au monde ». Et on avait l'habitude, depuis les premiers Pères de l'Eglise, d'appliquer ce texte à la raison humaine illuminée par Dieu. Donne rappelle dans un de ses sermons, certaines interprétations de cette phrase : —

« Cette énonciation universelle (Il éclaire chaque homme), amena St. Cyrille à prendre cette lumière pour celle de la nature, à savoir la raison naturelle... C'est ainsi que nos auteurs modernes de la Réforme ne sont point à blâmer, qui pour la plupart suivent l'interprétation de St. Cyrille et considèrent cette lumière vraiment universelle comme celle de sa nature. Certains Pères la prennent... pour le baptême... St. Augustin... comprend cette lumière comme celle de la foi et de la grâce efficace... (2). »

De là vient la grande place que l'on faisait à la raison : —

« De même parmi les philosophes les plus contemplatifs, » dit Donne, « certains d'entre eux avaient bien quelques rayons de cette lumière. Mais parce qu'ils voyaient clairement que personne n'y voudrait croire, ils n'y ont point touché, ils se sont gardés d'en parler. C'est pourquoi St. Augustin dit : Si Platon et ses disciples pouvaient ressusciter... et assister au culte de notre Sauveur Jésus-Christ, il est fort probable qu'ils diraient : voici la religion que nous n'avons pas osé présenter au peuple : ...nous avons dû le laisser à celle qu'il connaissait déjà : *Hæc sunt quæ populis persuadere non ausi, consuetudini cessimus* (*De Vera Relig.* 4) (3). »

Or quelques penseurs, particulièrement certaines écoles mysti-

(1) Voir M. Picavet, *Gde. Encycl.*, Art. *scolastique*, et *l'Esquisse*, ch. VIII.
(2) Alford, I, 152.
(3) Alford, I, 140.

ques, dépréciaient la valeur de la raison. St. Anselme, au contraire, s'évertuait à donner sous la forme syllogistique la preuve irréfutable de l'existence de Dieu ; St. Thomas écrivit, lui, sa *Somme contre les Gentils*, pour démontrer l'existence du Créateur et ses relations avec ses créatures, par la seule autorité de la raison reconnue également des croyants, des païens et des infidèles. On voyait néanmoins que la raison s'égare bien facilement. Les « erreurs » dans lesquelles était tombé Jean Scot Erigène, par exemple l'avaient bien montré. Pour s'en garder le mieux possible, on se faisait guider par les doctrines des grands penseurs du passé. Mais on examinait avec soin ces doctrines, pour en décider finalement la valeur et la vérité.

Avec ses deux guides, la foi qui s'adresse à l'autorité divine, et la raison qui comporte aussi un appel à l'autorité humaine, la philosophie de l'Ecole s'était élaborée et systématisée. Sur l'esprit qui anime véritablement cette philosophie dite scolastique, nous n'avons pas à nous étendre ici. Les œuvres de M. Picavet ont montré sous quelles influences elle s'est constituée et la part essentielle qui revient à Plotin dans son développement (1).

Après la Réforme, l'autorité de St. Thomas d'Aquin était si bien établie que « philosophie scolastique » veut souvent dire « philosophie thomiste ». Mais bien des points restaient encore en discussion. Les disciples de Duns Scot, par exemple, se séparaient des thomistes sur certaines questions. Des disputes s'engagèrent entre les scotistes et thomistes sur la nature des anges, sur la volonté chez Dieu, sur d'autres points métaphysiques (2).

(1) Dans l'Avant-Propos de *l'Esquisse d'une Hist. Générale et comparée des Phil. médiév.* il cite certaines paroles de M. Emile Boutroux à ce sujet : « Tandis que l'on a coutume de placer la philosophie dite scolastique avant tout sous le patronage d'Aristote et d'y attribuer la prépondérance à la logique, M. Picavet indique, à la fin de son travail (*Sur Plotin et les Mystères d'Eleusis*) que, selon lui le néo-platonisme, en particulier le plotinisme, constitue en dehors des livres Saints, le facteur le plus important des doctrines médiévales. Or, cette vue, si elle se justifie, est de conséquence. Résumée dans ce qu'on entend d'ordinaire par la scolastique, la philosophie du moyen âge est une œuvre formelle, abstraite, conforme sans doute à la foi religieuse, mais constituée dans la région purement intellectuelle de l'âme, comme dans une province séparable de celle de la croyance, de l'amour et de la vie, composée, dès lors, de concepts quasi-mathématiques, immobiles, sans profondeur et sans âme. ...Tout autre apparaît la philosophie du moyen âge, si l'esprit de Plotin et non le syllogisme aristotélique y prédomine. L'esprit de Plotin est foncièrement religieux. C'est l'effort même de l'âme pour s'unir, ou plutôt, se réunir, au premier être dont l'amour est la cause et le lieu de toutes choses. Entre le plotinisme et le christianisme du Christ et des apôtres, l'affinité est grande, et la vie spirituelle qui caractérise celui-ci n'est pas réduite à un mécanisme logique, pour se développer en se pénétrant de celui-là. La religion donc, dans le mouvement intérieur de l'âme qui en est l'essence, n'est pas... séparée de la philosophie dans les doctrines scolastiques. Ces formes qui nous paraissent mortes ont été vivantes. Elles ne sont que l'enveloppe contingente et inadéquate de pensées, d'aspiration qui les dépassent de toutes parts, et c'est parce que nous considérons les systèmes scolastiques en eux-mêmes, sans les rattacher à leur source et sans rechercher les réalités internes qu'ils avaient mission d'exprimer que nous les trouvons secs, factices, et sans rapports avec les besoins profonds de l'âme humaine. »

(2) « Les albertistes s'opposent aux thomistes, les scotistes sont surtout franciscains, des capucins et des conventuels suivent St. Bonaventure, les occamistes

Qu'indique alors en Angleterre le mot « Ecole », selon l'usage qu'en fait Donne ? Notre auteur l'emploie de la même façon que Richard Hooker et que d'autres ecclésiastiques de cette époque. Il paraît selon eux indiquer l'ensemble ou le corps des doctrines qui faisaient partie de l'enseignement philosophique et théologique et dont quelques-unes étaient encore en discussion (2).

L'école c'est le champ où l'on discute, où l'on pèse, où l'on prouve et l'on vérifie les doctrines philosophiques et surtout théologiques. Parfois Donne nous dit qu'il va parler de certaines vérités de la religion « non pas comme dans l'école, mais comme dans l'Eglise, non pas comme des choses que l'on doit prouver, mais comme des choses que l'auditoire accepte (3) ». Car ce corps de doctrine est encore, en partie, dans un état de flux et de discussion. « Que l'Ecole dispute indéfiniment (car celui qui ne veut pas se contenter des moyens du salut jusqu'à ce que l'on soit d'accord sur tous les points discutés par l'Ecole, celui-là viendra trop tard) » dit Donne — « Que Scot et sa bande (herd) croient que les anges et les âmes séparées ont un pouvoir naturel de comprendre les pensées, quoique Dieu à cause de sa gloire particulière en restreigne en eux l'exercice... Et que Thomas d'Aquin présente ses arguments pour prouver que ces esprits n'ont aucune puissance naturelle pour connaître les pensées... (4) ».

Des questions plus purement théologiques s'y discutaient aussi : « L'opinion la mieux établie dans l'Ecole, » dit-il, « c'est que Jésus-Christ lui-même, quand il reposait dans le tombeau, n'était point un homme. Quoique la déité ne s'en soit jamais allée du corps, car il n'y eut jamais de divorce dans cette union hypostatique ; pourtant parce que l'âme humaine en était partie, il n'était plus un homme. Hugues de St. Victor qui croit que Jésus-Christ était alors un homme n'a que des argumenst assez faibles. Il prétend que parce que l'âme est la forme de l'homme, l'âme est l'homme, et que, par conséquent, tant que l'âme demeure, l'homme reste. Ce n'est pas pourtant l'âme mais l'union du corps avec l'âme qui fait l'homme (5). Le maître des Sentences, Pierre Lombard, qui pense également que Jésus-Christ était alors homme, croit que c'est assez pour constituer un homme qu'il y ait une âme et un corps, quand même l'âme et le corps ne seraient pas unis l'un à l'autre (6) ».

Nous remarquons chez Donne que presque toujours ce sont des doctrines de St. Thomas qu'il fait précéder par des remarques telles que : « Il se dit dans l'Ecole ».

Par exemple, en parlant de l'amour de soi-même, il dit « *Non*

s'appellent modernes et combattent les thomistes qui suivent l'ancienne voie » (M. Picavet, *Gde. Encycl.*).

(2) M. Picavet (*Gde Encycl.*) dit que « la Scolastique est la théologie ou la philosophie qui s'enseigne, parfois s'invente ou se développe parfois aussi meurt, dans ces écoles... ».

(3) Alford, II, 165.

(4) Ibid. III, 134. Voir aussi III[e] Partie, ch. IV.

(5) Voir plus loin, ch. IV. Même partie.

(6) Sermon du Carême, 1622, Alford, I, 259.

speciale vitium, sed radix omnium vitiorum nous enseigne l'Ecole par la bouche de St.Thomas d'Aquin (1) ».

On rencontre fort souvent chez lui des phrases telles que « nous avons l'habitude de dire dans l'Ecole », ou « Il est décidé dans l'Ecole, » avec un renvoi à St. Thomas en marge (2).

Certains écrivains qu'il cite d'ailleurs nous montrent que pour lui l' « Ecole » indique une suite de penseurs ininterrompue qui s'étend jusqu'au XVII[e] siècle.

« Plusieurs auteurs de l'Ecole » dit-il « tels que St. Thomas d'Aquin, Fra Victoria, Sotus, Bannes (3) ». Or ce dernier, théologien espagnol, qui fut pendant quelques années le confesseur de sainte Thérèse, n'est mort qu'en 1604 (4).

Çà et là Donne indique quelques-unes des questions en discussion dans l'Ecole. Elles sont souvent de ce genre hypothétique qu'on a longtemps fait un reproche au moyen âge d'avoir perdu son temps à tâcher de résoudre.

« Nous discutons ce point dans les Ecoles (*sic*) : à savoir, si, ce pouvoir lui étant donné, un homme pourra légitimement détruire toute une espèce de créatures du monde, si offensive et venimeuse qu'elle soit. Car puisque chaque espèce est un anneau dans la grande chaîne de Deu et un membre de cette grande créature qui est le monde entier, il apparaîtra qu'il n'est point dans notre droit de briser cette chaîne (5). »

« Les scolastiques discutent, » dit-il, ailleurs, « si un homme marié, mort et ressuscité par un miracle, a besoin de se remarier » (ou si le mariage contracté avant sa mort compte encore) (6).

Ces « questions de l'Ecole » sont citées sans aucune intention de critique ou de moquerie. Il y a pourtant des moments où l'on voit que les arguties scolastiques irritent cette nature ardente et vive. « Cette religion que des hommes charnels et mondains ont par leur vie mauvaise déshonorée, et rendue difficile à croire, la passion et la perversité des scolastiques par leurs controverses l'ont rendue dure à comprendre (7) ».

Dans une de ses poésies d'amour, petite pièce de sa jeunesse dédiée à une dame malade de la fièvre, il s'étonne (hyperbole caractéristique !) de ce que les différentes écoles en querelle cherchent à savoir de quel feu le monde sera finalement embrasé. Comment n'ont-elles pas pensé que la fièvre de cette dame est le feu qui en l'emportant mettra fin à l'Univers même ! (8).

Quand ensuite nous cherchons les appuis sur lesquels reposent les doctrines de Donne, nous trouvons chez lui la même division

(1) Ibid. 257.
(2) Ibid. II, 68, et ibid. II, 120, « St. Thomas d'après St. Augustin ».
(3) Des philosophes néo-thomistes.
(4) Cf. II[e] Partie, ch. III, p. 208. *Biathanatos*, p. 127, contient une citation dans laquelle Donne fait une division intéressante : l'école ancienne, l'école moyenne, l'école postérieure.
(5) Alford, II, 433.
(6) Alford, VI, 423.
(7) Ibid., I, 145.
(8) Grierson, I, 21.

que faisait le moyen âge : foi, raison, autorité. « Nous avons ici, » dit son fils dans l'Epître de dédicace qui précède l'édition posthume des *LXX Sermons :* « Nous avons ici des démonstrations raisonnables partout où le sujet permet une démonstration par la raison. Quant à certaines choses qui ne peuvent être comprises par notre raison à elle seule, nulle part elles ne sont rendues plus faciles à la foi qu'ici... Partout ici les Pères sont consultés avec révérence, mais, » ajoute-t-il, en membre de l'église réformée « les écrits apostoliques seuls sont allégués comme l'autorité suprême de la foi ».

Pour Donne les fonctions de la raison et de la foi son intimement liées. « La raison est la main gauche de notre âme » dit-il dans un poème à la comtesse de Bedford, « la foi en est la droite. (1) »

L'homme n'est point tenu, selon lui, d'accepter comme article de foi les affirmations religieuses, sans aucune raison. Ce qu'il faut savoir, c'est jusqu'où la raison seule peut aller, et comment il faut s'en servir. « L'homme régénéré n'est point fait de la foi seule : il est composé de la foi et de la raison. Bien que la racine de notre assentiment soit dans la foi, c'est la raison qui nous présente la chose et l'illumine. (2) » Voici son commentaire sur l'ordre d'évangélisation donné par Jésus-Christ à ses disciples (Mathieu XXVIII. 29) : « Allez prêcher, faites appel à leurs affections, donnez satisfaction à leur raison. Car ce n'est point assez pour vous que vous vous reposiez dans une foi imaginaire, dans une crédulité excessive, à moins que vous ne sachiez aussi ce qu'est cette croyance ; pourquoi et comment vous y êtes parvenus (3) ».

Or, nous avons déjà vu que Donne a craint parfois de se laisser éblouir par la raison (4). Il voyait aussi qu'elle a ses limites et qu'elle peut faillir. La phrase suivante résume bien l'ensemble de sa pensée.

« Par la lumière de la raison », dit Donne, « dans le théâtre du monde, et par le moyen des créatures, nous voyons Dieu (5). »

On a une certaine difficulté à reconstruire la doctrine exacte de Donne en matière de philosophie ou théologique. Il n'en a nulle part fait une exposition complète. Il n'est pas en réalité un systématique. Pour se faire une idée de l'ensemble de sa doctrine, il faut lire son œuvre en entier. Il faut ensuite recueillir çà et là dans ses sermons et dans ses poésies, dans ses lettres et dans ses différents traités, des expressions qui révèlent sa pensée, des passages où il s'arrête à la discussion de telle ou telle idée ou proposition philosophique. Même les *Essais de Théologie* ne se proposent point comme but d'exposer un système. Ce sont plutôt des exercices d'interprétation et d'exégèse alors à la mode, qui suivent de près les Pères, en commentant des textes de la Genèse, de l'Exode et des Nombres.

On arrive, pourtant, en réunissant les différents passages de ses

(1) Ibid., I, 189.
(2) Alford, I, 29.
(3) Alford, I, 314. Pâques, 1623.
(4) Cf. II[e] Partie, ch. I.
(5) Alford, I, 420.

écrits, à formuler sa doctrine générale. Sur bien des questions où les docteurs médiévaux nous offrent des théories très complètes, Donne nous fournit des détails que nous reconnaissons comme venant d'eux. Ses poèmes abondent en allusions à des théories sur la nature des anges, sur la psychologie de l'homme, sur nombre d'autres questions. Ces allusions si fréquentes rendent ses pièces obscures pour les modernes.

Une étude de la métaphysique de Donne nous montre que sa génération considérait comme capitales plusieurs questions déjà mises au premier plan par les docteurs du moyen âge, mais qui de nos jours, au contraire, ont beaucoup perdu de leur importance. Parmi ces questions il y a tout d'abord celle de savoir comment le monde a commencé. Cette question avait beaucoup occupé les esprits depuis St. Augustin jusqu'à Donne. Aujourd'hui les sciences physiques en progressant se sont emparées en bonne partie de cette question. Elle était encore de première importance en métaphysique pour le moyen âge et pour Donne. Augustin consacra les derniers livres de ses *Confessions* à une exposition de la Création du monde selon Moïse, après avoir considéré l'esprit humain. Les deux études conviennent l'une à l'autre et nous mènent également à Dieu, le Créateur de tout.

Or pour comprendre et apprécier cette façon de considérer les choses, on doit se remettre au point de vue des temps passés. Dans tout le moyen âge, la conception de *causalité* joue un rôle capital. En philosophie, les quatre façons d'envisager la *cause* avaient été indiquées par Aristote. On les connaît ; la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. De ces quatre, l'efficiente et la finale sont de beaucoup les plus importantes.

Les néo-platoniciens, en s'appuyant surtout sur ces deux notions de la cause, avaient formulé une conception philosophique de l'Univers qui s'accordait à merveille avec la théologie chrétienne. Et pour comprendre l'esprit médiéval, il faut avant tout se rendre compte de la part dominante que son système fait à la notion de la *Cause*. Deux vers souvent répétés présentaient cette idée sous sa forme courante : —

> Efficiens causa Deus est, formalis idea,
> Finalis bonitas, materialis hyle (1).

Parler de cause, c'est vraiment nommer Dieu. Lui seul est cause de tout, de toute existence, matérielle et temporelle, intelligible et éternelle. Il est le créateur, la Cause efficiente. Il est en même temps la Cause finale et le but de tout. Tout existe en raison d'un perfectionnement possible. Car dans cet univers, existence et perfection sont des termes synonymes (2) ; chaque être participe à une existence plus complète et plus réelle à mesure qu'il s'approche de la perfection.

(1) Voir l'Article *Création* d'I. P. Siegfried dans la *Catholic Encyclopædia*.
(2) Voir ci-dessous même chapitre.

Dans un tel univers tout ce qui existe a donc un but définitif, le perfectionnement de son être. Cette conception, Dante l'expose dans les premiers chapitres de son *De Monarchia*. Le perfectionnement de son être comme individu est la raison d'être de l'homme. Le perfectionnement de l'humanité est le but de l'humanité, et l'auteur cherche les conditions politiques qui y conviennent le mieux (1).

Pendant tout le moyen âge, quoi qu'on étudie, quoi qu'on fasse en philosophie, c'est toujours des *essences* que l'on s'occupe, c'est la *cause* que l'on recherche. Dans les sciences physiques il en est ainsi : quand on cherche avec obstination l'élixir qui transforme tous les autres métaux en or, on est guidé par ce même principe, la recherche de l'*essence* ou de la *cause*. Et Donne lui-même nous fournira un exemple de cette tendance en métaphysique. Il nous apporte la définition toute médiévale, qu'un néo-platonicien du XVI[e] siècle donnait du bonheur : « Voici, » dit-il, « la meilleure définition de la félicité que j'aie trouvée : *Reditus unius cujusque rei ad suum principium* (*Heptalpl. Jo. Pici.* 1, 7, *proem.*) (2) ».

Dès lors, l'objet de cette vie est la préparation à la vie future, au retour à Dieu, et à l'union avec lui. Et ce retour, cette union, ont un commencement déjà ici-bas. Le *Summum bonum* sur lequel on a tant discuté, n'est rien autre chose que l'union avec Dieu. C'est dans un sermon du jour de la Chandeleur, sur un texte de Mathieu v. 8, « Heureux les purs de cœur, car ils verront Dieu, » que Donne expose le plus nettement cette doctrine qui est le fond de sa conception de la vie (3).

« Tous les efforts des philosophes pour trouver une définition de la béatitude (blessedness) n'ont abouti qu'à ce dire : *Nemo ante obitum*, il n'y a pas d'homme que l'on peut appeler « heureux » avant sa mort. Ce n'est pas dire que ces philosophes ont trouvé une béatitude plus excellente dans laquelle l'homme entrera après la mort ; c'est qu'ils étaient certains que jusqu'à son jour de mort chaque homme est sujet à de nouvelles misères, et à des interruptions de tout ce qu'on pourrait appeler béatitude. La philosophie chrétienne va plus loin. Elle nous montre une béatitude plus parfaite même que celle que les philosophes auraient pu concevoir comme appartenant à la vie future ; et elle fait même participer la vie d'ici-bas à cette béatitude. Les purs de cœur sont déjà bienheureux non seulement d'une façon comparative, parce qu'ils sont dans une meilleure voie vers la béatitude, mais parce qu'ils en sont actuellement entrés en possession. Car ce monde et le monde

(1) Ch. III. : « Nunc autem videndum est, quid sit finis totius humanæ civilitatis : quo viso plusquam dimidium laboris erit transactum, juxta Philosophum ad Nicomachum.

« ...Propter quod sciendum primo, quod Deus et natura nil otiosum facit : Sed quicquid prodit in esse, est ad aliquam operationem. Minime enim essentia ulla creata ultimus finis est in intentione creantis, inquantum creans, sed propria essentiæ operatio. Verum est, quod non operatio propria propter essentiam, sed hæc propter illam habet ut sit..., etc.[4]»

(2) *Biathanatos*, I, ch. I., sec. 2.

(3) Alford, I, 205.

futur ne sont point pour les purs de cœur deux maisons, mais seulement deux chambres dans une seule maison, une galerie à traverser, et un logement où on se reposera, sous un seul toit, qui est Jésus-Christ... (1). Ainsi la joie et la conscience du salut que possèdent ici-bas les purs de cœur n'est pas une joie séparée de la joie du ciel. C'est une joie qui commence en nous ici-bas, et qui se continue et nous accompagne jusque-là, et qui là-haut afflue et se dilate, atteignant une expansion infinie... quoique la plénitude de sa gloire soit réservée à ce qui est exprimé dans la dernière partie : ils verront Dieu (2) ».

Donne s'appuie donc sur des textes des Evangiles pour affirmer que « ceux qui ont le cœur pur possèdent ce *Summum bonum*, cet assemblage, cette affluence, cette accumulation de tout ce qui est bon (3) ». Et « tous les livres de tous les philosophes ne purent jamais enseigner même une simple définition de la vraie béatitude (4) ».

Mais il faut que le cœur devienne pur, et c'est la sagesse qui nous apprend à le purifier. Qu'est-ce donc que la sagesse ? « Nous pouvons nous contenter, » dit-il, « de cette vieille définition, que c'est la science des choses humaines et divines, *rerum humanarum et divinarum scientia*. Et la sagesse qui accomplit en nous cette pureté, c'est la connaissance, et l'exacte estimation, de ce monde et du monde futur (5) ».

Ces idées très courantes dans tout le moyen âge se retrouvent également chez bien des contemporains de notre auteur. Nous avons presque les mêmes réflexions chez Lord Herbert de Cherbury, son ami — (6)

« ...Pourquoi l'école ancienne a omis de parler de cette doctrine de la béatitude éternelle ; quoique je soutienne qu'elle ne l'a pas omis en effet : car si le *bien souverain* est ce que tous désirent, il est mesme chose que la béatitude éternelle, car à les bien considérer ils ne diffèrent point... Or les raisons pourquoi les vieux philosophes (remplis de ténèbres) n'ont pas expliqué clairement cette béatitude éternelle (sont les suivantes). Premièrement parce que s'attachant seulement aux commodités de cette vie, et se souciant fort peu de l'avenir, ils n'ont pas remarqué le désir qu'ils avaient de l'Eternité, car il ne leur venoit pas agrément en l'esprit que ce qu'ils désiroient estre *souverain* fust *Eternel*. En second lieu, parce que l'espérance de cette béatitude éternelle n'est point entrée dans leur ressort intérieur, et dans leur esprit, à raison qu'ils avoient ou dépravé les lois qui servent à ajuster, et à proportionner les facultés avec leurs objets, ou du moins qu'ils ne les avoient pas assez considérées, c'est-

(1) Cette idée se retrouve constamment chez Donne qui se plait à la développer.

(2) Dans les phrases qui suivent, il cite Saint-Bernard sur la condition de l'Eglise militante comparée à celle de l'Eglise triomphante (Alford, I, 206).

(3) Alford, I, 204.

(4) Ibid. 191.

(5) Ibid. 201.

(6) *De Verit.* (tr. franç. 1639), pp. 267, 268.

à-dire parce qu'ils avaient méprisé ou négligé la *vérité;* quoyque le proverbe commun, à sçavoir que *nul n'est bienheureux avant la mort,* leur ayt esté connu. Ce qui fait que je ne peux assez m'étonner de ce que quelques-uns ont mis si froidement leur félicité éternelle dans le repos de leurs troubles et labeurs. Il faut donc conclure qu'il est très utile d'entendre les excellents Prédicateurs, lorsqu'ils animent leur audience par l'espérance d'une meilleure vie et qu'ils réveillent les facultés, qui s'endorment quelquefois par les discours qu'ils font des véritables objets des dites facultés (1). »

Quand on se remet ainsi au point de vue du passé, on comprend pourquoi Donne s'occupe d'abord, dans ses *Essais de Théologie,* de la création, en commentant les premiers chapitres de la Genèse (2).

Avant de considérer les vues de Donne lui-même, il ne sera point inutile de regarder un peu les théories courantes à ce sujet en Occident. Les philosophes chrétiens, juifs et arabes du moyen âge s'occupaient également de ces questions. Et le XVII^e^ siècle hérita après le XIII^e^ d'un mélange d'idées dérivées de toutes ces sources. Les doctrines sur l'origine du monde étaient au nombre de trois, dont chacune trouvait des philosophes pour la soutenir (3). *Le Guide des Egarés* de Maimonide, que Donne cite dans les *Essais,* offre une exposition claire et assez brève des diverses doctrines. Pour entrer en matière, nous ne pouvons mieux faire que de citer ce que le penseur juif en dit. Cela nous met à même de comprendre le point de vue de Donne.

Voici ce qu'en dit le philosophe juif : —

« Sur la question de savoir si le monde est éternel ou créé, ceux qui admettent l'existence de Dieu ont professé trois opinions différentes.

« I. La première opinion, embrassée par tous ceux qui admettent la loi de Moïse notre maître est celle-ci : Que l'Univers dans sa totalité, je veux dire tout être hormis Dieu, c'est Dieu qui l'a produit, du néant pur et absolu; qu'il n'avait existé (d'abord) que Dieu seul et rien en dehors de lui, ni ange, ni sphère, ni ce qui est à l'intérieur de la sphère céleste; qu'ensuite il a produit tous ces êtres, tels qu'ils sont, par sa libre volonté et non pas *de* quelque chose; enfin que le temps lui-même aussi fait partie des choses créées, puisqu'il accompagne le mouvement, lequel est un accident de la chose mue, et que cette chose elle-même dont le temps accompagne le mouvement a été créée et est *née* après ne pas avoir existé.

(1) L'idée se retrouve chez Spinoza (*Tractatus Theologico-Politicus,* ch. IV.); « Puisqu'il est établi maintenant que l'amour de Dieu fait la suprême félicité de l'homme et sa béatitude, et qu'il est la fin dernière et le terme de toutes les actions humaines. »

(2) Ces *Essais,* il les a écrits pendant les mois qui s'écoulèrent entre le moment où il prit la décision de se faire prêtre et son ordination formelle.

(3) Le commentaire sur la Genèse de Pererius est le livre que Donne cite à ce sujet.

« II. La deuxième opinion est celle de tous les philosophes dont nous avons entendu parler et dont nous avons vu les paroles (1). Il est inadmissible, disent-ils, que Dieu produise quelque chose du néant, et il n'est pas non plus possible, selon eux, qu'une chose soit réduite au néant (absolu) ; je veux dire, qu'il n'est pas possible qu'un être quelconque, ayant matière et forme, soit né sans que la matière ait jamais existé, ni qu'il périsse de manière que la matière elle-même soit réduite au néant absolu. Attribuer à Dieu la faculté de (faire) pareille chose, ce serait, selon eux, comme si on lui attribuait la faculté de réunir au même instant les deux contraires, ou de créer son semblable, ou de se *corporifier*, ou de créer un carré dont la diagonale soit égale au côté, ou choses semblables, choses impossibles. Ce qui est sous-entendu dans leurs paroles, c'est qu'ils veulent dire que, de même qu'il ne peut être taxé d'impuissance pour ne pas produire les choses impossibles, car l'impossible a une nature stable, qui n'est pas l'œuvre d'un agent, et qui, à cause de cela est invariable, de même on ne saurait lui attribuer l'impuissance parce qu'il ne serait pas capable de produire quelque chose du néant (absolu) ; car cela est de la catégorie de toutes les choses impossibles. Ils croient donc qu'il existe une matière qui est éternelle comme Dieu ; que lui, il n'existe pas sans elle, ni elle sans lui. Cependant ils ne croient pas pour cela qu'elle occupe dans l'être le même rang que Dieu ; mais, au contraire, que Dieu est (selon eux) *la cause* par laquelle elle existe, et qu'elle est pour lui ce que l'argile est pour le potier... Il crée en elle ce qu'il veut ; tantôt il en forme le ciel et la terre, tantôt il en forme autre chose. Les partisans de cette opinion croient que le ciel aussi est né et (qu'il est) périssable, mais qu'il n'est pas né du néant, ni ne doit périr (de manière à retourner) au néant... Platon aussi professe cette opinion... On trouvera son opinion clairement exprimée dans son livre à Timée (2). »

« III. La troisième opinion est celle d'Aristote, de ses sectateurs et des commentaires de ses ouvrages. Il soutient, avec les adeptes de la secte dont il vient d'être parlé, qu'aucune chose matérielle ne peut être produite sans une matière (préexistante), mais il soutient en plus que le ciel n'est aucunement sujet à la naissance et à la corruption. Voici le résumé de son opinion : Il prétend que l'univers entier, tel qu'il est, a toujours été et sera toujours ainsi ; que la chose stable qui n'est point sujette à la naissance et à la corruption,

(1) C'est-à-dire dans ce qui précède.

(2) Munk, dans la critique qu'il fait de ce passage où Maimonide distingue l'opinion de Platon de celle d'Aristote, continue : « C'est dans ce sens que l'opinion de Platon a été généralement interprétée par les Arabes et par les scolastiques, et c'est dans ce sens encore que se prononce l'un des plus savants adeptes de la nouvelle école platonique d'Italie (*Léon Hébreu, Dialoghi di amore*, III. ed. de Venise, 1572, fol. 145 et suiv.). Mais on reconnaît par notre passage qu'à l'époque de Maimonide comme à toutes les époques, les opinions étaient divisées sur le vrai sens de la doctrine de Platon... Tandis que plusieurs des plus anciens platoniciens, et plus tard les néoplatoniciens, prétendaient que Platon avait admis, comme Aristote, l'éternité du monde, d'autres, au contraire (notamment quelques chrétiens, comme par exemple Clément d'Alexandrie) allaient jusqu'à soutenir que Platon avait professé la doctrine de la création *ex nihilo*, en considérant Dieu comme l'auteur non seulement de l'ordre du monde, mais de la matière même. »

c'est-à-dire le ciel, ne cesse jamais d'être tel (qu'il est) ; que le temps et le mouvement sont éternels et permanents, sans naissance, ni corruption ; que ce qui naît et périt, à savoir ce qui est au-dessous de la sphère de la lune, continue toujours ainsi. [C'est-à-dire que cette matière première en elle-même n'est pas née et ne périra pas, mais que les formes se succèdent en elle, de sorte que, dépouillée d'une forme, elle en revêt une autre] ; enfin que tout cet ordre (de l'univers), le supérieur comme l'inférieur, ne sera pas altéré et ne cessera pas d'être, qu'il ne s'y produira rien de nouveau qui ne soit dans sa nature et qu'il n'y surviendra absolument rien qui sorte de la règle. Il dit (car, bien qu'il ne s'exprime pas en ces termes, c'est pourtant ce qui résulte de son opinion) qu'il est, selon lui, de la catégorie de l'impossible que Dieu change son vouloir ou qu'il lui survienne une volonté nouvelle, et que tout cet univers, tel qu'il est, Dieu le fait exister par sa volonté, sans pourtant qu'il ait rien fait du néant. De même, pense-t-il, qu'il est de la catégorie de l'impossible que Dieu cesse d'exister ou que son essence change, de même il est de la catégorie de l'impossible qu'il change de volonté ou qu'il lui survienne un vouloir nouveau. Il s'ensuit par conséquent que tout cet univers, tel qu'il est maintenant, tel il a été de toute éternité et tel il sera à tout jamais. »

Voilà selon Maimonide, les trois opinions courantes pendant le moyen âge (1).

(1) Renan nous dit (*Averroes et l'Averroïsme*, p. 108) que « le problème de l'origine des Etres est celui qui préoccupe le plus Ibn Roschd (Averroes). Il y revient dans tous ses écrits, et toujours avec une nouvelle instance ». C'est dans son commentaire sur le XII livre de la *Métaphysique* d'Aristote, qu'il développe surtout son idée. Renan traduit ainsi le passage : « Il y a sur l'origine des Etres, deux opinions opposées, entre lesquelles il en est d'autres intermédiaires, les uns expliquent le monde par le développement, les autres par la création, Les partisans du développement disent que la génération n'est que la sortie et en quelque sorte le dédoublement des êtres ; l'agent, dans cette hypothèse, n'a d'autre fonction que de tirer les êtres l'un de l'autre, et de les distinguer ; il est donc évident que ses fonctions se réduisent à celle du moteur. Quant aux partisans de la création, ils disent que l'agent produit l'être, sans qu'il ait besoin, pour cela d'une matière préexistante. ...Quant aux opinions intermédiaires, elles se réduisent à deux, mais la première admet à son tour deux nuances assez diverses. Ces opinions sont d'accord sur un point. C'est que la génération suppose un sujet, et que rien ne s'engendre si ce n'est de son semblable. Dans la première de ces opinions, l'agent crée la forme et imprime cette forme à une matière existante. Parmi les partisans de ce sentiment, les uns séparent l'agent de la matière, et l'appellent le *donateur des formes* : c'est l'opinion d'Ibn Sina (Avicenne). D'autres soutiennent que l'agent est tantôt non séparé de la matière, comme lorsque le feu engendre le feu, ou que l'homme engendre l'homme ; tantôt séparé comme cela a lieu dans la génération des animaux et des plantes qui naissent du dissemblable : telle est l'opinion de Thémistius, et peut-être d'Alfarabi. La troisième opinion est celle d'Aristote. Elle consiste à dire que l'agent fait du même corps le composé de la matière et de la forme, en donnant le mouvement à la matière et en la transformant jusqu'à ce que tout ce qui y était en puissance passe à l'acte. Dans cette opinion l'agent ne fait qu'amener à l'acte ce qui était en puissance, et réaliser l'union de la matière et de la forme. Toute création se réduit ainsi à un mouvement dont la chaleur est le principe. ...La nature produit tout cela avec ordre, avec perfection, comme si elle était guidée par une intelligence supérieure bien qu'elle soit dénuée d'intelligence. Ces proportions et cette énergie productrice, que le mouvement du soleil et des étoiles donne aux élé-

La théorie de la création que Maimonide appelle celle des Juifs était adoptée aussi par les chrétiens orthodoxes. En élaborant et commentant la thèse de la création *ex nihilo* les docteurs juifs et chrétiens empruntèrent beaucoup aux philosophies des Ecoles grecques. Le moyen âge de l'occident ne possédait, avant le XIII[e] siècle, que peu d'ouvrages de la philosophie grecque. Il connut pourtant de bonne heure le *Timée* de Platon (1).

On y trouvait sur l'origine de l'Univers, une doctrine peut-être allégorique, mais très complète. Cet étrange et obscur écrit donnait à penser aux commentateurs qui s'en occupèrent avant la renaissance philosophique du XIII[e] siècle. Ils essayaient avec l'aide de Platon, de s'expliquer l'origine du monde. Mais leur formation philosophique était à peine commencée et ils se trouvaient en présence d'un des écrits les plus difficiles du maître. L'autre directeur de la pensée antique, Aristote, dont ils avaient déjà quelques ouvrages, surtout de *Logique,* n'entrait pas en ces questions obscures, et ne pouvait leur servir de guide.

D'un autre côté, parmi les Ecritures saintes, la Genèse et l'Evangile selon St. Jean parlent de la création. La première donne une simple narration de faits, sans trop de détails, et sans commentaires ; la seconde une esquisse philosophique sublimement succincte. De bonne heure on avait rapproché ces trois écrits, la Genèse des Juifs, le *Timée* grec et l'Evangile des chrétiens. Ce fut d'abord Philon, dont le traité sur l'exposition de la loi commence par des commentaires sur le premier chapitre de la Genèse. Puis St. Augustin et Chalcidius donnèrent des explications plotiniennes du *Timée,* qui le rapprochaient de l'Evangile de St. Jean. Augustin commenta aussi la narration de la Genèse. Les docteurs médiévaux conservèrent ces documents précieux. Avec de telles aides, ils es-

ments, sont ce que Platon appelait les idées. Dans l'opinion d'Aristote, l'agent ne crée aucune forme ; car s'il en créait, quelque chose pourrait sortir du néant... » Renan ajoute quelques mots à ce passage. « Toute la doctrine d'Ibn Roschd... est contenue dans ce passage essentiel. La génération n'est qu'un mouvement, or tout mouvement suppose un sujet. Ce sujet unique, cette possibilité universelle, c'est la matière première douée de réceptivité, mais dénuée de toute qualité positive, et apte à recevoir les modification les plus opposées. Cette matière première n'est susceptible d'aucun nom, ni d'aucune définition. Elle n'est que la simple possibilité. Toute substance est ainsi éternelle par sa matière, c'est-à-dire par sa puissance d'être. »

(1) Sur les maitres de la philosophie scolastique, M. Picavet parle ainsi (*Gde. Encycl.*, art. *Scolastique*) : « Aristole n'était pas leur seul maître. D'abord ils n'ont, avant le XIII[e] siècle, ni la *Physique,* ni la *Métaphysique,* ni le *Traité de l'Ame,* ils n'ont même pas avant l'époque de Jean de Salisbury, les *Analytiques.* ...Abélard, après Gerbert, n'a que les *Catégories* et *l'Interprétation, L'Isagoge* de Porphyre, les Commentaires de Boèce. ...Ils ont d'autres maîtres, les poètes, peut-être Lucrèce, Ovide et Virgile, Stace, Térence, Juvénal, Perse, Lucain et Horace ; ils ont Aulu-Gelle, certaines parties de l'œuvre de Cicéron, de Sénèque. ...Surtout ils ont le *Timée,* traduit et commenté par Chalcidius, St. Augustin, et Martianus Capella, le *De Dogmate Platonis* d'Apulée, les *Saturnalia* et le Commentaire sur le *Songe de Scipion* de Macrobe, Cassiodore et les *Consolations* de Boèce, le Pseudo-Denys l'Aréopagite que traduit Jean Scot Erigène. » Cf. aussi *l'Esquisse,* ch. V.

sayèrent de pénétrer plus avant dans les « mystérieuses antichambres du monde sensible ».

Ainsi, dans la doctrine que Donne expose à son tour, on trouve des détails clairement platoniciens ou plotiniens. Voici, en abrégé, cette doctrine. 1° Dieu a créé le monde, en le tirant du néant, du non-être. Avant, il n'existait rien, en dehors de la Trinité divine.

2° Il a créé en un seul et même moment, là où le temps lui-même a commencé, l'Univers entier, comprenant également le monde intelligible et le monde sensible (1).

3° En ce qui concerne ce monde sensible, Dieu a créé d'abord (au moment de créer le monde intelligible) une matière première capable seulement de recevoir des formes, et sans aucune autre qualité ou attribut.

C'est de cette matière qu'il a construit, pour ainsi dire, mais sans l'intermédiaire d'aucun être autre que lui-même, le monde sensible. Les intelligences, y comprises les âmes humaines, n'ont d'autre substance que le souffle de Dieu.

4° Tout a été fait d'après des idées exemplaires, ou modèles, éternellement présents au sein de Dieu même, mais qui n'avaient point d'existence en dehors de lui.

Examinons maintenant cette doctrine un peu plus en détail.

C'est Dieu qui a créé l'univers. Il a tiré du néant et le monde sensible et le monde intelligible. Pour établir cette thèse, Donne ne ne fait appel qu'à la raison.

« Nous avons dans l'Ecole, » dit-il, « une façon courte et définitive de prouver que le monde a été fait de rien. C'est de demander simplement à celui qui veut nier que le monde ait été fait de rien, de quoi il a été alors fait. Et s'il peut trouver une matière préexistante qui selon lui ait servi à le créer, nous lui demanderons encore de quoi cette matière préexistante a été faite, et ainsi de suite. En remontant ainsi, en dernier lieu il faut bien arriver à rien » (2).

Dans les *Essais* il se donne pour tâche de considérer d'abord ce qu'indique le mot même de *creare :* Contient-il nécessairement l'idée de *faire de rien.* Il trouve que non. Mais on n'a pas besoin de faire appel à la révélation et à la foi. La raison seule suffit pour justifier notre croyance à la création *ex nihilo* (3).

(1) Quant à l'âme humaine, comme nous le verrons dans le chapitre sur *l'Homme,* Donne croit à une création continue, chaque âme existe par la grâce de Dieu à partir du moment où le corps humain destiné à son usage est prêt à la recevoir.

(2) Alford, IV, 545, sermon de Janvier, 1620.

(3) Donne rappelle d'abord certains commentaires du moyen âge, qui n'ont pas de rapport direct avec sa doctrine à lui, mais dont nous donnons ici les noms parce qu'ils montrent sa façon de raisonner et l'étendue de ses lectures : « Le premier que je peux trouver, » dit-il (*Essais de Théologie,* p. 557), « qui ait limité ce mot *creare,* en le faisant signifier *faire de rien,* est notre compatriote Bède, lorsqu'il commente ce passage (de la Genèse), (Aquin : Iª quest. 45, art. I). Car St. Augustin s'oppose aussi diamétralement à cette interprétation, qu'elle est contraire à la vérité (Aug., *Contr. adv. Leg. et Proph.*). Car il dit : *Facere est quod omnino non erat : Creare vero est, ex eo quod jam erat educendo constituere.* ...Ni ce mot *creare* n'implique nécessairement ce *ex nihilo,* ni nulle part, cela n'est expressément dit dans les Ecritures Saintes. ...Une fois seulement il est

« Nous n'avons pas besoin ici de faire appel à l'autorité divine, ni à la foi non plus, » insiste Donne, « Car notre raison même l'affirme... Que celui qui ne veut pas admettre ce *rien* désigne quelque chose d'où le monde provienne. Si le monde s'est fait de soi-même, il est Dieu : Et il est Dieu s'il est sorti de Dieu (If it be of God). Car Dieu est si simple qu'il est impossible d'imaginer quelque chose avant lui, dont il aurait été, lui, composé : ni aucun ouvrier qui l'aurait fait (Boèce, *Consol. V. prose* 6). Car dire que le monde peut être éternel, sans pourtant être Dieu, parce que l'éternité de Dieu est simultanée (all at once) tandis que celle du monde n'est que successive, ne peut réconcilier les choses. Il y aurait toujours une partie du monde qui serait aussi ancienne que Dieu, et les choses infinies s'égalent, et ce qui est égal à Dieu est Dieu » (1).

Il n'y a donc que deux solutions possibles pour la raison. Ou Dieu a créé le monde *ex nihilo,* du néant, sans qu'auparavant il y ait eu aucune autre existence en dehors de lui ; ou le monde même est Dieu, et l'on arrive tout de suite au panthéisme. Donne ne voit aucune autre solution. Car pour lui l'athéisme qui nie entièrement l'existence d'un Dieu est inconcevable (2).

L'idée que le monde est Dieu n'est pas non plus une solution possible pour lui. Car il a en lui l'assurance qu'il existe un Dieu personnel et créateur. De même, le déterministe a beau parler de nécessité à celui qui, malgré les excuses suggérées par sa faiblesse morale, sent qu'il a en lui en dernier ressort une liberté de choix, une volonté qui accepte la responsabilité de ses actes. Quand on touche à ces questions fondamentales, on semble tourner fatalement dans un cercle : notre raison peut le démontrer parce que c'est la vérité : c'est vrai parce que notre raison nous le démontre. Donne veut prouver par la raison ce qu'il sait avec l'assurance que la foi lui a donnée.

Or, les premiers versets de la Genèse contiennent pour Donne une vérité à la fois historique et métaphysique. Mais il y a plusieurs façons ordinairement reçues d'interpréter les paroles de Moïse. Le résumé en est fait dans les *Essais de Théologie.*

« Dans ces mots il se peut : 1° Que Moïse énonce en termes généraux la création tout entière, et que dans la suite il ne fait que développer et exposer l'ordre de cette création. C'est ce qu'on accepte en général comme la doctrine de St. Chrysosthome et de St. Basile, qui s'appuient sur les mots de la Genèse (II. 4) : *Dans le jour où le Seigneur fit le ciel et la terre,* et encore sur ces mots : Celui qui vit éternellement a fait toutes choses ensemble (*Livre du fils de Sirac,* XVIII. 1). Ils comprennent la création ainsi parce que l'interprétation littérale d'une série de journées ne peut être

dit : *ex nihilo fecit omnia Deus.* Mais c'est dans un livre dont l'autorité ne s'impose pas comme canonique. ...Et d'ailleurs nous traduisons bien ce passage : *des choses qui n'existaient pas* (*Livre des Macchab.* II, ch. VII.-XXVIII.). »

(1) *Essais de Théol.*, p. 55.

(2) Cf. Même Partie, ch. II.

maintenue, puisqu'il y a mention de jours avant la création même de ces planètes qui marquent le jour. »

2° La seconde interprétation est offerte par Donne comme étant celle de St. Augustin : « le Ciel signifie les anges, et la terre la *materia prima* de laquelle toutes choses ont été produites. C'est ce qu'Averroès appelle : l'être qui est intermédiaire entre le *non-être* et l'*être en acte* (*Id ens quod mediat inter non esse penitus et esse actu, in I. Phys.* 70) » (1).

Cette explication de St. Augustin est en fait acceptée par Donne lui-même. Dans le passage qui suit il parle des « jeux d'esprit d'un écrivain italien des temps modernes à ce sujet ; que l'Univers est le premier et le dernier, qu'il est immortel et périssable, formé et informe ; qu'il est un, quatre et infini ; qu'il est bon, mauvais et indifférent, parce qu'il est susceptible de recevoir toutes les formes et peut se changer en elles toutes » (2).

3° « D'autres encore prétendent que le ciel veut dire le *Coelum Empyraenum* dont quelques-uns ont cru qu'il est incréé, et qu'il n'est autre chose que l'éclat de Dieu même. Ce ciel est exempt de toute altération, même du mouvement. La terre dont il est question indiquera alors aussi la matière première. » C'est l'explication, affirme Donne, qui a été acceptée « par la plupart des commentateurs faisant autorité » pendant longtemps, et jusqu'aux temps modernes même. « Mais depuis Lyra tout le monde est d'accord pour croire, en général, que le ciel et la terre dans ce passage ne sont autres que ceux que nous voyons maintenant. On croit que les formes *substantielles* y étaient d'une façon évidente (that the substantial forms were presently in it distinctly), mais que les autres qualités, les accidents, ont été ajoutés successivement. C'est pourquoi d'Aquin, trouvant du danger dans ces mots *Præcessit informitas materiæ ejus formationem,* les explique et comprend *ornatum,* au lieu de *formationem* (I *a* quest. LXV, Art. 1). Ainsi ce ciel et cette terre, s'impliquant eux-mêmes avec tout ce qui est compris entre eux, indiquent ce monde, selon l'expression de Cicéron (*Nat. Deor.* II.) qui est la demeure commune et la cité des dieux et des hommes. Il est le fils, et l'image corporelle et visible du Dieu invisible, selon la description des Académiques, et quoi qu'il ne soit qu'un (car *Universum est omnia versa in unum*) il a pourtant été le sujet du travail, et l'objet de la providence et du plaisir de Dieu, pendant peut-être six mille ans. »

Le monde sensible donc en toutes ses parties (y compris le corps de l'homme) a été formé par Dieu d'une matière première, qu'il avait créée à cette intention. Les âmes, comme les autres êtres intel-

(1) *Essais de Théol.*, I, Genèse.

(2) Francesco Piccolomini né 1520 à Sienne, mort 1604 à Padoue. Il s'efforça par ses leçons et par ses écrits de rétablir la philosophie néo-platonicienne. Il voulait en même temps prouver qu'elle était au fond d'accord avec celle d'Aristote. Il se range donc parmi les plotiniens. Ses écrits comprennent *Universa Philosophia de Moribus* (Venise, 1583, in-fol.). *Libri de Scientia Naturæ V Partibus* (Francfort, 1597-1627, in-4). *De Arte Definiendi et Eleganter Discurrendi* (ibid. 1600) (rappelé ici). Commentaires sur le *De Anima, de Ortu,* etc., d'Aristote (*Ueberweg. Gesch. d. Phil. II.*).

ligibles, ont été créées telles quelles par lui, sans intermédiaire. « L'âme a été faite de rien, » dit-il, « elle a été tirée du néant. Toutes les autres créatures, de même que notre corps, sont faites de cette matière pré-existante que Dieu avait déjà créée. Mais notre âme a été faite de rien (1). Ne pas du tout avoir été fait, c'est être Dieu lui-même. Dieu seul n'a jamais été fait. Mais être fait de rien, ne pas avoir d'autre père que Dieu, ni d'autre élément que le souffle de Dieu, d'autre instrument que le dessein de Dieu, c'est être à l'image de Dieu. Car être fait de rien, c'est ce qu'il y a de plus proche de Dieu lui-même qui n'a jamais été fait » (2).

Dans un sermon du mois d'avril 1629 Donne nous dit : « *Ad imaginem, ad similitudinem ;* c'est-à-dire, nous sommes faits selon un modèle, une image que Dieu s'est proposée à lui-même dans la création de l'homme. Cette réflexion nous fait voir que Dieu, quand il est venu à l'homme, ne s'est point contenté de la matière pré-existante de laquelle il a formé toutes les autres créatures, en produisant leurs corps de cette matière. Mais il a pris une forme, un modèle, un plan pour ce travail de créer l'homme » (3).

Le *corps* de l'homme pourtant n'est que terre. Le prédicateur se figure ce qu'aurait été notre émotion « si nous avions pu être dans le paradis, si nous avions vu Dieu prendre une motte de terre rouge, et faire de cette pauvre motte un corps tel qu'il pût recevoir le souffle de Dieu, dans une âme immortelle » (4).

En effet, ce que Donne affirme ici ne diffère en rien de la doctrine orthodoxe du moyen âge. Chez St. Augustin, surtout dans ses commentaires sur la Genèse, se trouve en détail cette théorie de la Création. L'évêque d'Hippone, en combattant les manichéens, avait donné une importance nouvelle à la notion de la création *ex nihilo,* et l'on sait quelle influence les doctrines plotiniennes ont exercée dans le développement des idées d'Augustin au sujet du manichéisme. A la suite de St. Augustin, les docteurs médiévaux font une place capitale à la conception de la création. Des hérésies fréquentes dans tout le moyen âge, telles par exemple que les doctrines des Amauriciens et des sectateurs de David de Dinant (5), exposaient un panthéisme fort prononcé. De même la philosophie arabe y tendait sous l'influence des disciples de Plotin, plutôt que du maître lui-même, lequel s'est explicitement sauvegardé du panthéisme.

Les chrétiens orthodoxes durent par conséquent défendre constamment la doctrine de la création. La *Somme* de St. Thomas résume, comme d'habitude, les écrits antérieurs (6). Nous voyons que chez Donne encore la question a une importance capitale.

(1) Pour une discussion des théories sur l'origine de l'âme voir III[e] Partie, ch. IV.
(2) St. Augustin, *De Gen. ad. Litt.*
(3) Alford, IV, 493.
(4) Ibid. I, 314. Sermon de Pâques, 1623.
(5) Voir Hauréau, *Hist. de la Phil. Scol.,* II.
(6) *S.* I[a], Quest. XLV, art. 2, « ...Nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex

Les détails de la doctrine de Donne viennent ainsi de St. Augustin. Dieu crée également un monde spirituel et un monde matériel. Le dernier a été constitué par une matière première destinée à cette œuvre. La *Somme* de St. Thomas rapporte certaines paroles des *Confessions* où Augustin parle d'une substance spirituelle voisine de Dieu lui-même, et d'une autre, la matière, l'être le plus infime, tout près du non-être (1).

On voit que Donne, comme métaphysicien chrétien, est bien en accord avec les doctrines néo-platoniciennes qui prenaient une nouvelle importance au XVI^e^ siècle après les travaux de Marsile Ficin et de ses disciples, dont Pic de la Mirandole est le plus important. Quand Donne parle d'une façon moins strictement théologique, nous l'entendons répéter des notions plotiniennes également courantes au moyen âge. Il expose, par exemple, avec une grande précision la conception de la vie telle que St. Thomas et les autres docteurs la puisaient chez Aristote, élaborée et complétée par Plotin. « Il y a quatre degrés d'existence à considérer », dit-il dans le sermon que nous venons de citer. « D'abord *esse,* être, car il y a des choses qui n'ont que l'être sans la vie, telles que les pierres. Puis *vivere,* vivre, car quelques-unes ont la vie, mais pas la sensation. Ensuite, *sentire,* sentir, car il y a des choses qui ont la sensation sans l'intelligence. Mais l'intelligence et la raison, l'homme les a avec l'existence, la vie, et la sensation (2). C'est ainsi qu'il occupe une place plus proche de Dieu que nulle autre créature. Il est une image plus vivante de celui qui est la racine de l'existence, qu'aucun autre être. Car lui seul possède toutes les marques de l'existence (3). »

Pour rappeler combien ces idées étaient répandues au moyen âge, nous citons ici ce passage de Dante : « La plus simple des substances qui est Dieu, est plus perceptible dans l'homme que dans la bête ; dans l'animal que dans la plante ; dans une plante que dans un minéral ; dans un minéral que dans un élément ; dans le feu que dans la terre (4) ».

Or, tout ce qui existe est bon, par le fait même de son existence. Donne aime à citer St. Augustin : *Inquantum sumus boni sumus* (5). Mais il y a deux façons de comprendre cette phrase. Dans un sermon du mois de mars, 1624, notre auteur fait allusion à « la question de l'Ecole, » savoir : s'il y a quelque chose qui soit *essentiellement* bon. Sur cette question il revient fort souvent d'ailleurs. Elle l'intéressait comme elle avait intéressé les théologiens de l'Ecole. Elle tirait pour eux son origine des évangiles, surtout des

nihilo res in esse producit. Quæst. XLV, art. 1. Creare est aliquid ex nihilo facere (*vide Magist. Sent.* II, *Dist.* I.). »

(1) *Conf. XII.* cap. 7. « Duo fecisti, Domine, unum prope te (scilicet angelum) aliud prope nihil (scilicet materiam puimam). Sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium. » *Summa,* I^a^, XLIV.

(2) Cf. même Partie, ch. III.

(3) Alford, IV, 52.

(4) *De Vulgari Eloquentia,* XVI.

(5) *De Doctr. Christ.*

paroles du Christ au jeune homme riche : « Il n'y a qu'un seul bon, c'est Dieu (1) ».

Cette parole évangélique indiquait une vérité morale et philosophique de vaste portée, que l'ensemble du Nouveau Testament révélait d'une façon plus complète sans en donner pourtant une exposition métaphysique. C'était à de telles affirmations que certains écrits des philosophes, et surtout de Plotin, offraient des commentaires inestimables.

Sur cette question du bien *essentiel* Donne offre sa réponse « d'après l'Ecole ». Si par *essentiellement* l'on comprend une idée d'indépendance, d'existence parfaite qui subsiste par elle-même, il n'y a rien alors qui soit essentiellement bon sauf Dieu. Mais si l'on veut dire, au contraire, que *l'essence, l'être,* est bon, toutes choses sont alors bonnes car l'existence implique un bien essentiel (2).

Le Pseudo-Denys, qui alimenta la pensée mystique pendant tout le moyen âge, et qui donna à la scolastique tant de doctrines plotiniennes, parle abondamment de ce sujet. Le quatrième chapitre des *Noms Divins* nous montre comment tout dépend de Dieu. « La bonté est l'essence même de Dieu, et... par cela même qu'il est bon substantiellement et par nature, il répand la bonté sur tous les êtres... C'est par là que sont produites les natures, puissances et perfections intelligibles et intelligentes, ...qu'elles subsistent et possèdent une vie éternelle, inaltérable... Après, les âmes... découlent de l'incomparable bonté, ...ensuite... les âmes irraisonnables, les animaux... C'est encore elle qui donne aux plantes cette vie où elles s'alimentent et végètent ; c'est elle enfin qui donne à tout ce qui n'a ni âme ni vie d'exister et d'être substance (3) ».

Tout ce qui existe est donc essentiellement en rapport avec Dieu. Rien n'existe sans conserver une trace de la perfection divine. St. Thomas affirmait à peu près la même chose, s'appuyant, lui aussi, sur un texte de St. Augustin que nous avons déjà cité. Il admettait qu'il y a une distinction logique entre l'existence et la perfection : il n'y a pas de différence réelle (4).

Ce lien entre Dieu et ses créatures se maintient, selon Donne, jusque dans l'enfer. Que quelque chose cessât d'exister, ce serait rendre nul le travail de Dieu, ce qui ne peut pas être. « Souviens-toi de ton Créateur, qui t'a appelé lorsque tu n'étais pas, comme si tu étais déjà ; qui t'a fait sortir du néant. Et n'être rien, c'est une condition — si l'on peut appeler *condition,* de ne rien être, de ne

(1) Math. XIX. 17.

(2) *Alford,* I, 288 : « Essence and being is good, so everything is essentially good ».

(3) Trad. de Darboy, p. 187.

(4) « Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Doctrina Christiana (Lib. I, ch. XXXII.) quod in quantum sumus, boni sumus.

« Respondeo dicendum, quod bonum et ens sunt idem secundum rem : sed differunt secundum rationem tamen... bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens. » Et encore à l'article 3 de la même question : « Omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum ; quia omnis actus perfectio quædam est » (*Theol.,* Pars I, Quest. V, art. 1).

pas être — qui est plus éloignée du ciel que ne l'est l'Enfer même (1). » On ne peut donc s'annihiler, s'anéantir. « Car n'être rien est une malédiction si terrible, et une peine si sévère, que l'Enfer et ses prisonniers n'y sont pas condamnés. Ils ne pourraient y arriver sans une perte trop grande pour eux, et ce serait rendre nul le travail de Dieu (2) ».

Une lettre écrite en 1608, et qui date ainsi de la période où Donne travaillait pour Morton contient des réflexions caractéristiques à ce sujet. Donne s'adresse à son fidèle ami Goodyere : « Il y a quelque honneur pour vous, vous êtes même arrivé à un certain degré de création, en faisant une amitié de rien. Mais il ne faut pas que complètement je m'anéantisse ! Car, bien qu'il semblerait que ce soit par une humilité extrême, en réalité, réduire quelque chose au néant n'en est pas moins un acte d'omnipotence que tirer quelque chose du néant » (3).

La condition de l'Enfer c'est de « mourir éternellement sans être mort » (4).

Personne ne peut donc sérieusement désirer revenir au néant, s'anéantir complètement. « Il est résolu dans l'Ecole que même le diable ne peut de propos délibéré se vouloir anéanti. Un homme peut, tout d'un coup, avoir envie de s'anéantir, croyant ainsi échapper à ses souffrances. Mais de propos délibéré il ne le peut pas. Car ce qu'un homme désire, doit nécessairement être quelque chose de mieux que ce qu'il a déjà. Et ce qui est meilleur ne peut être rien. *Nihil contrarium Deo,* dit St Augustin, il n'y a rien qui soit véritablement contraire à Dieu. Ne rien faire, est contraire à l'œuvre de Dieu. Mais il n'y a rien qui soit contraire à la nature, à l'essence de Dieu. Car tout ce qui existe, par cette existence même, et parce qu'il existe, a une conformité avec Dieu, et une affinité avec Dieu, qui est l'Etre, l'Essence même » (5).

Toutes ces conceptions exprimées par Donne sont bien dans les idées et l'esprit des docteurs du moyen âge. Ceux-ci, à un moment où la vie nous paraît avoir été bien pénible, concevaient l'existence comme un bien en soi. Très souvent on citait « les paroles du Philosophe » c'est-à-dire d'Aristote (*Ethique,* I, 1) que le bien est ce que tout le monde recherche. On les citait comme venant d'Aristote mais on les faisait suivre de commentaires plotiniens. Les néo-platoniciens comprenaient cette recherche du bien dans un sens qui pouvait permettre aux chrétiens d'incorporer ces paroles dans un système de métaphysique. Ce système se complétait dans le *Visio Beatifica* et l'union avec Dieu.

En ce sens, le mysticisme du Pseudo-Denys va très loin. Il est porté à attribuer ce désir même au non-être. « Si l'on pouvait

(1) Alford, II, 11.
(2) *Essais,* III[e] Partie.
(3) Gosse, I, p. 181.
(4) Alford, I, 240.
(5) Alford, I, 496.

parler ainsi, le non-être est travaillé du désir de cette bonté, et aspire à atteindre cet être, océan sans fond ni rivage » (1).

Plotin, le maître des mystiques avait souvent exprimé la même conception.

« Pourquoi la beauté brille-t-elle de tout son éclat sur la face d'un vivant, et n'en voit-on après la mort que le vestige... ? » demande-t-il. « La forme vivante nous paraît plus désirable... Elle a une âme... Elle est plus conforme au Bien... Ce Principe que poursuit l'âme, qui illumine l'intelligence, possède la puissance d'attirer à lui tous les êtres... tous se reposent en lui sans chercher rien au-delà... Si telle est la nature du bien, qu'a-t-il fait ? Il a fait l'intelligence, il a fait la vie, il a fait par l'intermédiaire de l'intelligence les âmes et tous les autres êtres qui participent à l'intelligence, à la raison ou à la vie. Quant à celui qui est leur source et leur principe, qui pourrait exprimer quelle est sa bonté. Mais que fait-il maintenant ? Il conserve ce qu'il a engendré, il fait penser ce qui pense, il fait vivre ce qui vit, il envoie aux êtres par son souffle et l'intelligence et la vie, tout au moins l'existence, quand ils ne peuvent recevoir la vie » (2).

« Telles sont la puissance et la beauté de l'être, » dit-il aussi (3), « qu'il attire à lui toutes les choses, qu'il les tient comme suspendues à lui, que celles-ci sont ravies de posséder une trace de sa perfection, et ne cherchent plus au-delà que le Bien... Le monde intelligible tout entier aspire lui-même à la vie et à la Sagesse afin de posséder l'existence ; toutes les âmes, toutes les intelligences aspirent également à la posséder ; seul l'être se suffit pleinement à lui-même ».

Or, si le bien seul a une existence positive, le mal n'a qu'un semblant d'existence et ne peut durer. Dans une petite chanson satirique, appartenant probablement à ses premières années d'activité poétique, Donne touche à cette conception d'une façon caractéristique. C'est dans la pièce appelée *Communauté* que se trouvent ces deux lignes : « S'ils étaient mauvais, ils ne pourraient durer : car le mal se consume soi-même en détruisant autrui » (4).

C'est encore ici une idée de Plotin. Mais les théologiens chrétiens trouvaient quelque chose de semblable dans les écritures saintes. Dans les Actes des Apôtres (5) elle est exprimée ainsi par le Rabbin Gamaliel : « Si ce dessein est un ouvrage des hommes, il se détruira de lui-même ; mais s'il vient de Dieu vous ne pouvez pas le détruire ». Le développement philosophique de cette idée peut se retracer à travers le moyen âge. Un exemple nous servira en même temps pour montrer à quel point on se servait de doctrines néoplatoniciennes tout en les rapportant « au maître, » c'est-à-dire à Aristote. Un traité du moyen âge des plus intéressants

(1) *Noms Divins.*
(2) *Enn.* VI. L. VII. §§ 22, 23 (Bouillet, III, 454).
(3) Ibid. 6, § 18 (Bouillet, III, 406).
(4) Grierson, I, 32.
(5) Ch. V. 389.

au point de vue métaphysique est celui de Thomas Bradwardine (1), *De Causa Dei*. L'ouvrage quoique très connu au XIV^e^ siècle, ne fut imprimé qu'au XVI^e^ à quelle époque Bradwardine était encore hautement estimé. Donne le cite dans ses Sermons et dans ses *Essais*. Ce livre présente cette conception de la causalité d'une façon très complète. Et sur ces points en question, savoir, que toutes choses désirent le bien ou ce qu'elles conçoivent comme tel, que le bien seul existe en soi, et que le mal se détruit nécessairement, il résume les doctrines de plusieurs penseurs à partir d'Aristote, entre autres Averroës et Avicenne. Ceux-là développaient, on le sait, la pensée du maître dans un sens plotinien — qui n'est pas certes pour cela faux. Or il est fort rare que Bradwardine cite Aristote, sans le faire suivre par des commentaires des docteurs arabes, Averroës, Avicenne, Algazel.

Parlant du texte d'Aristote dans l'Ethique qui affirme l'identité du bien et de l'être, Bradwardine rapporte certaines phrases d'Averroës qui appelle le mal une corruption de soi-même, et d'Avicenne qui affirme que tous cherchent le bien, mais que les privations ne peuvent être ni recherchées ni désirées (2).

Il cite ensuite les opinions Boèce et de St. Augustin, les citations de ce dernier étant parmi les passages que Donne aime lui aussi à rappeler (3).

(1) Thomas Bradwardine, archevêque de Cantorbéry, naquit vers 1290, mourut en 1349. Sa renommée fut grande sur le continent et en Angleterre. Chaucer le met à côté de St.Augustin (*Nonnes Preestes Tale*), et Dante lui parle dans le Paradis. Ses ouvages mathématiques qui furent imprimés d'abord auraient suffi à lui assurer une réputation très grande. Ce sont entre autres *De Geometria speculativa* et *De Quadratura Circuli* (Paris, 1495). Son grand traité théologique imprimé à Londres en 1618, s'intitule : *De Causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum libri III*. Voici les titres de quelques chapitres du premier livre qui est aussi le plus intéressant au point de vue philosophique : —

Ch. I. : « Prinum præmitti duas suppositiones, quarum prima est : Deus est summe perfectus et summe bonus, in tantum quod nihil perfectius vel melius esse potest ; secunda est, nullus est processus infinitus in entibus, sed est in quodlibet genere unum primum. »

Ch. II. : « Quod Deus est omnium aliorum necessarius conservator ».

Ch. III. : « Quod Deus est necessaria causa efficiens cujuslibet rei factæ ».

Ch. VI. : « Quod Deus habet distinctam scientiam omnium ».

Ch. IX. : « Quod voluntas divina est causa efficiens cujuslibet rei factæ, etc. ».

Ch. XXVI. : « Quod tota universitas rerum est bona, et nulla res per se mala : quod bonum et per se malum, seu bonitas et pura malitia non sunt contraria sed opposita privative ».

(2) « Aristoteles siquidem I, Eth. 6, dicit quod bonum æqualiter dicitur enti, et hoc ostendit inductive per omnia prædicamenta. Ubi Averroes sic dicit, cum nomen boni synonime dicatur nomini entis, dicitur ambigue de 10 prædicamentis, id est, non secundum intentionem unam. Item 4^t^ Eth. 12. Malum seipsum destruit et si integrum sit, importabile sit : ubi Averroes, malum corruptio est sui ipsius, quando aggregate fuerint omnes ejus partes, cum non sit hoc tolerabile. Item Avicenna 8, Metaph. 6. Necesse esse per se est bonitas pura, et bonitatem desiderat omnino quicquid est ; it autem quod desiderat omnis res est esse, et perfectio in esse in quantum est esse. Privatio vero in quantum est privatio, non desideratur nisi in quantum eam sequitur esse et perfectio » (*De Causa Dei*, I).

(3) « Augustinus I de doctrina Christiana penult. dicit : quia Deus bonus est, sumus et inquantum sumus boni sumus, et inquantum mali sumus, in tantum minus sumus » (Livre I, ch. XXVI. Cf. *De Vera religione*, ch. XI., où St. Au-

Qu'est-ce donc que le mal ? On ne peut l'appeler autrement qu'une privation, la privation du bien, de l'existence même. Il y a selon Donne, « des privations, qui n'ont pas d'existence, qui ne sont rien en soi, telles que la nuit et les ténèbres » (1).

« La nuit, les ténèbres, n'ont pas d'existence, » dit-il ailleurs, « le péché est la privation de la perfection, qui est co-extensive avec l'existence » (2). Et encore une fois : « Le péché n'est qu'une privation, de même que l'obscurité est une privation, et les privations ne sont rien » (3).

Ces phrases nous rappellent les discussions qui eurent lieu à un moment donné sur la nature du néant. Quand la pensée philosophique commençait à se réveiller en Occident, il y eut un moment où l'on avait de la peine à se débarrasser d'une conception née du Réalisme outré. On voulut que la nuit, le néant, fussent quelque chose, puisque l'on en parle, puisqu'ils ont des noms et les mots doivent correspondre à une réalité. Le livre de Frédugise (4), *De Tenebris et Nihilo,* contenait l'exposé le plus extravagant de cette conception qu'ait vu l'occident. Donne rappelle dans le passage qui suit, quelques arguments qui servaient à réfuter de pareilles notions : « Vous savez, je crois, dans quel sens nous disons dans l'Ecole, *malum nihil,* et *peccatum nihil,* que le mal n'est rien, que le péché n'est rien. Par cela on veut dire qu'il n'y a point d'existence réelle, que ce n'est pas une substance créée, que ce n'est qu'une privation, telle que l'ombre, telle que la maladie. Dans ce sens, le mal n'est rien. Boèce a une argumentation habile là-dessus : Dieu peut tout : Dieu ne peut pas pécher : donc le péché n'est rien. Mais l'argumentation de St. Augustin est plus concluante : S'il y avait quelque chose qui soit mauvais de nature, il serait nécessairement le contraire de ce qui est bon de nature, à savoir Dieu. Mais, dit-il, *contraria æqualia,* les choses qui sont les contraires l'une de l'autre, sont égales. Si donc nous supposons quoique ce soit mauvais de nature, nous tombons dans l'erreur des manichéens, celle de faire un dieu du mal. L'Ecole suit cette exposition de St. Augustin, au point qu'un certain archevêque de Cantorbéry, Bradwardine, d'après un autre archevêque, St. Anselme, se prononce ainsi : *Hæresticum esse dicere, malum esse aliquid :* c'est de l'hérésie de dire que quelque chose soit mauvais de nature » (5).

Le livre de Bradwardine que Donne cite est celui dont nous venons de parler. Ce fameux traité théologique et métaphysique ne fut imprimé qu'en 1618, quelques années avant la date du sermon où Donne le cite. Il était pourtant bien connu au moyen âge. Bien des livres, encore à l'époque de Donne, circulaient en manuscrit seulement. C'est un écrit contre les Pélagiens, comme St-Augustin

gustin développe cette idée : « Nulla vita est quæ non sit ex Deo... tanto magis moriuntur, quando minus sunt »).

(1) Sermon du dimanche de la Trinité, 1627, Alford, II, 261.
(2) Alford, I, 496.
(3) Ibid. V, 112, Oct. 1622.
(4) Elève d'Alcuin au commencement du IXe siècle.
(5) Sermon de mars, 1624. Alford, I, 289.

en avait écrit un, et Bradwardine suit la même ligne de pensée. C'est celle du moyen âge en général ; celle, nous le voyons de Donne. St. Thomas d'Aquin, que Donne ne cite pas, résuma la pensée médiévale en ce sens. Il s'appuya sur d'autres textes que ceux dont se réclame notre auteur, mais la conclusion en est la même : que le mal n'est rien en soi (1).

Il y a pourtant un autre point de vue. Donne en philosophe se contente de cette définition du péché. Comme moraliste il trouvait utile d'ajouter quelques réflexions plus positives. L'homme qui, vivant dans le monde, voit combien le mal nous obsède à chaque pas, a besoin de quelque chose de plus.

« Il ne faut pas nous endormir, » dit notre pasteur, « sur la subtilité de l'Ecole, *peccatum nihil,* que le péché n'est rien. Il ne faut pas croire que, parce que le péché n'a pas eu de création, il n'a pas non plus de réalité. Que le péché ne soit qu'une privation du bien, et une déviation de la rectitude à laquelle nos actions doivent se conformer, tout cela est vrai... Mais tout cela ne peut soulager mon âme, pas plus que cela ne guérit mon corps de dire que la maladie n'est rien, que la mort n'a pas d'existence réelle, ni de création, que la mort n'est qu'une privation. Et la damnation, comme elle est la perte éternelle de la vue et de la présence de Dieu, n'est qu'une privation aussi » (2).

« Triste paradoxe, » s'écrie-t-il ailleurs, « le péché n'est qu'une privation et pourtant c'est ce que nous avons de plus positif. Le péché n'est rien, et pourtant il n'y a en nous rien d'autre ! » (3).

Au point de vue du moraliste on peut donc affirmer que le péché « n'est pas d'une façon absolue, *rien ;* qu'il n'est pas toujours uniquement une privation, une *absentia recti,* et rien en soi... Au contraire, le péché est aussi un acte immoral, *actus inordinatus* » (4).

Or existence et perfection étant une seule chose, ce n'est qu'avec le péché qu'a commencé toute décadence, tant physique que morale. Donne rapporte l'opinion de St. Thomas à ce sujet. « L'homme était-il *impassible* avant la chute ? » demanda-t-il (5). « N'y aurait-il pas eu de maladie s'il n'y avait pas eu de péché ? L'homme était passible avant des changements qui mènent à la perfection, *secundum passiones perfectivas,* comme le dit l'Ecole (6), tout changement est à un certain degré une passion, une souffrance. Ainsi, dans ces choses qui visent son bien-être, telles que dormir et manger,

(1) *Summa,* I[a], ch. LVIII. art. 1. *Malum non esse aliquid.* St. Thomas cite St. Augustin, *Malum est privatio boni* (*Confess.* III. *Enrichid.* XI).

(2) Alford, IV, 361.

(3) Ibid. IV, 350.

(4) Ibid., II, 65. Dans le *Biathanatos* Donne discute la nature du mal moral. Il s'y efforce, on s'en souvient, de justifier le suicide dans certains cas. Il préfère à toute autre définition du péché celle que donne la *Somme* de St. Thomas. Celle de St. Augustin, dit-il, est acceptée par les casuistes et les sommistes également : « Dictum, factum, concupitum, contra æternam legem Dei ». Tandis que la définition de St. Thomas est : « peccatum est actus devians ab ordine debiti finis contra regulam naturæ rationis, aut legis æternæ ; et omnis defectus debiti actus habet rationem peccati ».

(5) Ibid. IV, 340.

(6) *Aquinas,* en marge.

l'homme était passible, c'est-à-dire, sujet au changement. Mais *secundum passiones destructivas,* s'il s'agit de souffrances qui puissent empêcher l'homme d'atteindre le but pour lequel il a été fait, c'est-à-dire, qui puissent entraver son immortalité, il ne l'était pas. Donc il n'était point sujet à la maladie. »

Dieu a créé le monde, mais comment? « Dieu, » dit Donne (1) « n'a point eu de modèle hors de lui (external pattern), dans la création. Car il n'y avait rien qui existât alors. Mais de toute éternité Dieu avait en lui un modèle (internal pattern), une idée, une conception, une forme, d'après laquelle il fait toute créature ».

« Dieu lui-même, » dit-il ailleurs (2), a fait tout ce qu'il a fait, « selon un modèle. Dieu avait déposé et conservé en lui-même certianes formes, certains modèles, certaines idées de toutes les choses qu'il fit. Il n'a rien fait dont il n'eut pas la forme préconçue et prédéterminée en lui : Je le ferai ainsi. Et lorsqu'il fit quelque chose, il vit que c'était bon; bon parce que cela répondait au modèle, à l'image, bon parce que cela lui ressemblait. »

C'est une idée que Donne expose d'une façon très positive. « De tout ce qui existe, il y avait une idée en Dieu. Il y avait auparavant dans l'intelligence, et dans le dessein de Dieu, un plan, un exemplaire de chaque chose que Dieu a produite et créée dans le temps » (3).

« Et pour la création elle-même, » dit-il encore (4), « nous connaissons la méthode que Dieu a poursuivie. Car bien qu'il n'y ait point eu auparavant d'autre monde, frère aîné de celui-ci, néanmoins Dieu dans sa propre intelligence, et dans son propre dessein, avait produit et y avait placé certaines idées, formes et modèles de toutes les parties de ce monde. Et toutes ces parties du monde, il les a faites en accord avec ces idées et formes préconçues. »

C'est encore l'affirmation du moyen âge depuis St. Augustin. St. Thomas la répète (5); à vrai dire on ne saurait suivre St. Thomas de plus près que Donne le fait. C'est un sujet auquel il revient fréquemment. Dans les *Essais* il affirme que « la plus grande dignité que nous puissions attribuer à ce monde, c'est de dire que l'idée en est éternelle, et a toujours été en Dieu ». Puis il continue : « Dieu a connu ce monde, non seulement *scientia Intellectus,* par cette science au moyen de laquelle il connaît aussi les choses qui ne vien-

(1) Alford, VI, 153. Pâques, 1622.
(2) Alford, IV, 518.
(3) Ibid. V, 207, novembre, 1622.
(4) Ibid. II, 528.
(5) « Quia igitur mundus non est casu factus sed est factus a Deo per intelligentiam agente, ut infra patebit (Iª, XIX. 4; XLIV. 3), necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ » (*Sum. Theolog.,* P. Iª, XV. art. 1).

« Ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum : quas (Iª, XV, art. 1) supra diximus ideas, id est formas exemplaires in mente divina existentes. Quæ quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium » (*Summa,* Iª, Quæst. XLIV, art. 3).

dront jamais à l'existence, et qui sont impossibles dans son dessein. Telles choses peuvent être possibles et contingentes pour nous, mais ne s'accomplissant pas, elles deviennent impossibles ainsi pour notre connaissance. Ainsi, il est possible à présent que vous lisiez un certain livre en entier; mais si vous vous arrêtez, ce que vous êtes de toute façon libre de faire, il devient impossible pour vous de connaître ce livre. Mais Dieu a aussi connu le monde, *scientia visionis*, par la science au moyen de laquelle il connaît ces choses seulement qui doivent nécessairement arriver (1). De ces idées et de ces impressions on peut donc dire hardiment qu'elles sont Dieu. Car il n'y a rien qui de soi comprend Dieu, sauf Dieu. Et il a été dit : les idées comprises par le père, le comprennent aussi, *Intellectæ jynges a patre, intelligunt et ipsæ* (2) (Zoroastre, *Oracle* 4), car chez Zoroastre *jynx* est le même qu'*idée* chez Platon. L'éternité de ces idées a tellement affecté Duns Scot, il les tenait dans une si grande estime, qu'il les considère comme l'essence de ce monde, et selon lui la création n'est que leur existence (3). Mais la raison, et en même temps Scaliger (4), le reprennent sévèrement en lui demandant si la création n'était que la création des accidents ».

C'est dans un autre sermon, du 29 janvier 1629, que nous avons une comparaison souvent répétée chez les platoniciens.

« Un menuisier (carpenter) ne construit point une maison, sans qu'il s'en soit déjà construit dans son esprit une image; il se décide d'avance quelle espèce de maison il veut construire... De Dieu

(1) Ici encore Donne traduit presque mot à mot de St. Thomas. La comparaison de la lecture du livre est ajoutée par Donne. Voir la Somme, Iª, Q. XIV, art. 9 ; « Sed horum quæ actu non sunt est attendenda quædam diversitas. Quædam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt ; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem. »

On peut comparer aussi les *Essais de Théodicée* de Leibniz (P. I, 40).

« Molina considère qu'il y a trois objets de la science divine ; les événements possibles, les événements actuels et les événements conditionnels, qui arriveraient, en conséquence d'une certaine condition, si elle était réduite en acte. La science du possible est ce qui s'appelle la *science de simple intelligence* ; celle des événements qui arrive actuellement dans la suite de l'univers, est appelée *la science de vision*. Et comme il y a une espèce de milieu entre le simple possible et l'événement pur absolu, savoir l'événement conditionnel, on pourra dire selon Molina, qu'il y a une *science moyenne* entre celle de la vision et celle de l'intelligence... quelques défenseurs de cette science considèrent que Dieu sait ce que les hommes feraient librement en cas qu'ils fussent mis en telles ou telles circonstances, et sachant qu'ils useraient mal de leur libre-arbitre, il décide de leur refuser des grâces et des circonstances favorables. ...Les thomistes et ceux qui s'appellent disciples de St. Augustin, mais que leurs adversaires appelent jansénistes, combattent cette doctrine philosophiquement et théologiquement. »

(2) St. Paul, I Corinth. I. 9.

(3) « He thinks them the essence of this world, and the creation was but their existence. »

(4) « Reason and Scaliger. »

lui-même l'Ecole décide avec certitude, qu'il n'a rien fait à aucun moment du temps, dont il n'ait eu en lui d'avance une préconception et une idée éternelles... De chaque chose qui existe au ciel ou sur la terre (sauf lui-même) Dieu avait en lui l'idée, le modèle avant de la créer » (1).

C'est bien ici encore une doctrine du moyen âge. St. Thomas et Albert le Grand l'avaient développée, mais elle avait trouvé déjà son expression dans le *Monologium* de St. Anselme (2).

C'est la doctrine du réalisme modéré que Donne répète. Les universaux, les idées permanentes des choses, existent dans l'intelligence de Dieu *ante rem*. Jean Soct Erigène et Gerbert (3) avaient voulu que ces idées ou formes universelles aient une existence éternelle en dehors de l'intelligence divine. Mais les doctrines plus modérées de St. Anselme l'emportèrent. Ensuite St. Thomas leur donna son assentiment, bien que Duns Scot revînt à la position de Gerbert. Par l'intermédiaire de St. Augustin, ces doctrines remontaient à Plotin (4). Il va sans dire que Platon en est la source première. Il n'est point de notre sujet de retracer leur développement, encore moins de discuter leur valeur métaphysique ou de déterminer de l'exactitude avec laquelle l'une ou l'autre de ces doctrines reproduit la pensée du poète philosophe de la Grèce.

Nous nous contenterons de citer de Plotin le passage suivant (5).

« Il ne faut pas regarder les intelligibles comme des choses extérieures à l'intelligence, ni comme des empreintes gravées en elle, ni refuser à celle-ci la possession intime de la vérité ; si non, on rend impossible la connaissance des intelligibles, on détruit leur réalité, et celle de l'intelligence. Voulons-nous au contraire laisser subsister dans l'intelligence la connaissance et la vérité, sauver la réalité des intelligibles, rendre possible la connaissance de l'essence de chaque chose, au lieu de nous borner à la simple notion de ses qualités, notion qui ne nous donne que l'image et le vestige de l'objet... alors nous devons attribuer à l'intelligence véritable la possession intime de toutes les essences... Ainsi l'intelligence, avec les essences et la vérité, ne constitue pour nous qu'une seule et même nature. »

(1) Alford, III, 165.

(2) 9e Chapitre du *Monologium*, IX : « Verum videor mihi videre quiddam quod non negligenter discernere cogit, secundum quid ea quæ facta sunt, antequem fierent, dici possint fuisse nihil. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in faicentis ratione præcedat aliquod rei faciendæ quasi exemplun, sive (ut aptius dicitur) forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summæ naturæ, quid aut qualia aut quomodo futura essent : quare cum ea quæ facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent ; non tamen erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent. »

(3) Cf. Hauréau, *De la Phil. Scol.*, I, 203.

(4) C'est la grande discussion qui eut lieu dans l'école plotinienne. Voir Porphyre, *Vie de Plotin* (Bouillet, I).

(5) Bouillet, III, 70. *Enn.* V, L. V : « Les intelligibles ne sont pas en dehors de l'intelligence ».

Finalement, quelle est en somme la raison de la création ? Certains penseurs avaient émis une théorie acceptée plus tard par Milton, que Dieu, ayant créé d'abord une race d'êtres intelligibles, dont un grand nombre se sont tournés vers le mal, a créé en second lieu une nouvelle race, un monde matériel. Cette seconde création était en partie une façon de punir les êtres intelligibles déchus, et les meilleurs d'entre les hommes devaient remplacer au ciel les anges tombés aux enfers. Donne, qui n'accepte pas l'idée que le monde intelligible ait existé avant le monde sensible, ne peut trouver satisfaisante cette explication. C'est à une conception plus plotinienne qu'il s'attache. Dieu a créé, affirme-t-il, par le besoin de sa propre nature, par sa bonté et pour sa gloire éternelle : « Dans toutes ses œuvres Dieu s'est toujours proposé sa gloire comme but » (1).

Le complément de cette idée est exprimé par lui dans un passage des Essais, où il affirme que la conception de l'idée du monde, « l'idéation du monde, qui est de toute éternité, était un acte de miséricorde » (2).

Ces deux idées se joignent dans une conception fort souvent exprimée par les mystiques ; de même Donne est toujours en accord avec la pensée chrétienne orthodoxe lorsqu'il répète : « Tu es si nécessaire à Dieu, que Dieu n'aurait point de moyen d'exprimer, ni d'exercer, ni d'employer sa grâce et sa miséricorde, n'était-ce pas pour toi » (3).

L'homme et Dieu restent donc en relations intimes. L'homme est le récipient des bontés et de la clémence continuelles de Dieu qui s'épanche en actions de grâce. Cette conception forme une partie inégrante de la théologie mystique exposée par l'auteur inconnu de la *Deutsche Theologie* dont l'influence s'est faite tant sentir dans le développement religieux de Luther. Donne ne cite nulle part cet écrit, mais un récent travail a montré que le livre circulait en manuscrit en Angleterre vers cette époque, et qu'il y était lu et apprécié (4).

C'est une conception infiniment plus belle que n'est celle de Milton. Cette dernière idée, qu'on attribuait à Origène, comme à son origine, avait été rejetée par St. Thomas (5).

Or Dieu qui a créé le monde sensible, le dirige aussi. Ce monde agit selon des lois que nous appelons les lois de la Nature. Nous avons déjà pu constater que bien des doctrines de Donne sont dans un état de formation ou de transformation. En les reconstituant d'après des citations éparses on trouve parfois des lacunes,

(1) Alford, I, 171.
(2) *Essais.*
(3) Alford, III, 42.
(4) Voir le livre de M^lle^ Windstosser sur *La Théologie Germanique.* Paris, 1913. Il est question aussi de cet écrit mystique dans le chapitre qui suit.
(5) *Summa,* I^a^, Quæst. LXV, art. 2 : « ...Origenes posuit (Peri Archon, Lib. III, cap. V) quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim (Lib. I, cap. VI, VIII ; Lib. II, cap. I, IX ; Lib. III, cap. V) quod Deus a principio creaturas spirituales solas feçit. »

voire même des idées qui semblent contradictoires. Sa doctrine sur la nature nous offre des difficultés de ce genre. C'est en discutant la question du miracle qu'il parle assez longuement de la nature. Mais les *Essais* qui contiennent ces discussions n'étaient pas faits, ce semble, pour le public.

Or, cette nature, nous le voyons parfois la considérer comme une puissance séparée, une force directrice, le lieutenant ou commissaire de Dieu, comme il l'appelle dans le « Progrès de l'Ame » (1). Elle correspond alors à la partie inférieure ou secondaire de l'Ame du Monde plotinienne, celle qui agit directement dans le monde matériel (2). Comme telle la nature accomplit simplement les ordres de Dieu. Elle est sujette à ses commandements éternels. La nature n'est donc que l'ensemble des lois de Dieu, la constitution éternelle du monde. Jusqu'à quel point alors Donne admet-il l'action immédiate et directe de Dieu dans le détail des phénomènes, pour modifier ou altérer le cours de ces lois de la Nature ? En d'autres mots, qu'est-ce que le miracle, et à quel point peut-il y avoir des miracles ?

C'est en parlant de la création que Donne définit ce mot. On le voit s'engager ici dans une discussion qui avait beaucoup intéressé St. Augustin, et à laquelle Spinoza à son tour consacrera une partie de son *Tractatus Theologico-Politicus*. Donne semble par moment vouloir s'engager dans la voie rationaliste que plus tard Spinoza suivra. Mais il ne fait qu'esquisser certaines idées, sans même chercher une solution définitive.

« La création, » dit-il dans un sermon de janvier 1629 (3), « qui était la production de toutes choses du néant, n'était pas un miracle à proprement parler. Car un miracle est quelque chose d'accompli contre les lois de la nature. Quand quelque chose dans le cours de la nature résiste à une certaine œuvre, cette œuvre est alors un miracle. Mais dans la création, il n'y avait aucune répugnance, aucune résistance, point de nature même, ni rien qui pût résister. »

Dans les Essais se trouve une discussion plus complète de cette question. Là nous trouvons cette définition : « Les miracles ne sont rien autre que des *non-obstantes* (4) sur la loi de la nature ».

Dans une lettre en vers à la Comtesse de Huntingdon (5) il dit encore : « Ceux qui voient des comètes vagabondes s'en étonnent, car elles sont rares. Mais une nouvelle étoile, dont le mouvement s'accorde avec celui du firmament est un miracle, car là il n'y a pas de choses nouvelles. De même, chez les femmes, l'innocence paisible peut être comme une comète qui se fait voir de temps en temps ; mais la bonté en acte chez elles est un miracle, qui échappe à la

(1) Grierson, I, 296.
(2) Cf. *Ennéades* de Plotin, II.
(3) Alford, III, 119.
(4) Terme du droit anglais dont se sert assez souvent Donne : il indique un permis d'agir en dépit des lois.
(5) Grierson, I, 201.

raison et aux sens, car c'est quelque chose de contraire également à l'art et à la nature » (1).

Dans un autre passage, il envisage encore la nature comme une puissance séparée, mais sujette à Dieu. « Dieu avait pleinement démontré par la création, en tirant le monde du néant, avant qu'il y eût une nature, qu'il n'avait point besoin d'elle pour son œuvre glorieuse. En ce livre (de l'Exode) il déclare expressément qu'il n'a pas adopté la nature comme collaboratrice, d'une telle façon qu'il ne puisse se passer d'elle, ni aller à côté d'elle, ni la négliger, voire même agir directement contre elle quand cela lui plaît. Ce livre est, plus qu'aucun autre, comme un registre de ses miracles » (2).

Ailleurs pourtant, il parle d'une façon quelque peu autre. Il considère alors le mot « miracle » comme un aveu d'ignorance de notre part. C'est une conception que Saint Thomas avait déjà exprimée (3).

Elle est indiquée, mais d'une manière assez vague, dans la citation qui suit. Les idées de Donne à ce sujet ne paraissent pas encore tout à fait développées : —

« La création et les autres choses de même ordre ne sont pas des miracles, car elles n'étaient pas nées pour être faites autrement, *nata fieri per alium modum.* Cela seul est miracle, qui peut se faire naturellement, et qui pourtant n'est pas fait naturellement (*Aquin.*, I, Qu. v. 5, 8)... Pour qu'il y ait miracle, il faut pouvoir dire : contre la Nature entière, *contra totam naturam*... Car je puis moi-même changer certaines choses naturelles (je puis par exemple faire qu'une pierre monte en l'air). Un médecin peut en ce sens faire davantage, le diable peut faire plus encore. Mais Dieu seul peut changer l'ensemble des choses. Or, une fois que nous avons ainsi démontré que le miracle est quelque chose qui se fait contre l'ordre entier de la nature, je ne vois pas comment il reste même à Dieu aucune puissance de faire des miracles. Car les miracles qui se produisent aujourd'hui ont été déterminés depuis le commencement, ils ont été encadrés dans le corps de toute l'histoire de la Nature, quoiqu'ils puissent nous paraître comme des commentaires interlinéaires et marginaux. Ils sont aussi certains et immanquables que les choses ordinaires et habituelles. C'est ce qui a été démontré par Lactance, lorsqu'il dit, et qu'il prouve en détail, que tous les miracles de Jésus-Christ avaient été prédits longtemps d'avance et qu'ainsi rien ne peut vraiment être fait contre l'ordre de la nature (*Div. Just.*, L. IV ; *De Vera Sapientia,* ch. xv.). Car St. Augustin dit avec raison, tout ce que Dieu fait en toutes choses est naturel à ces choses, puisque de lui procède toute façon d'agir, tout nombre, tout ordre de la nature (*Contra Faust.*, L. XXVI, ch. III.). Car, dit-il, Dieu

(1) Leibnitz a la même définition à peu de chose près. « Comme quelques scolastiques prétendent que Dieu exalte le feu jusqu'à lui donner la force de brûler les esprits séparés de la matière, ce qui serait miracle pur » (*Nouveaux Essais*, L. I, p. 157. Edition de M. Emile Boutroux).

(2) *Essais de Théologie*, P. IV.

(3) *Summa*, Ia, CXIV, 4.

dont le décret est la nature de chaque chose, agirait contre son propre décret, s'il agissait contre la nature » (1).

Il y a donc deux façons de comprendre ce mot « Nature » et cette expression « contre la nature ». Cette phrase de St. Augustin, que la volonté de Dieu est la nature de toutes choses : *Dei voluntas rerum natura est,* Donne aime surtout à la citer. Et il répète la même idée : « Dans les choses de la nature (natural things) toute la raison de tout ce qui se fait, c'est la puissance et la volonté de celui qui inspira dans chaque créature la vertu qui lui est propre » (2).

Il dit ailleurs : « Dieu peut faire un miracle, mais il ne peut rien faire contre la nature, car la nature de chaque chose est ce qu'il accomplit en elle » (3).

La conclusion est donc que « miracle » n'est qu'un autre mot pour ce que nous ignorons. « Si donc il nous était donné de comprendre toute la nature créée, rien ne serait pour nous miraculeux. Car certainement, ces miracles acomplis par Moïse n'étaient plus des miracles, une fois que Dieu lui a révélé qu'il les ferait : pas plus que ne l'étaient les œuvres des Mages lesquelles *ex rationi rei* étaient aussi vraies que celles de Moïse. C'est ici la marque de sa puissance, que devant des gens capables comme l'étaient les Mages de comprendre et d'accomplir de telles œuvres, il pouvait faire plus qu'eux. Sans aucun instrument il faisait ce qu'ils ne pouvaient accomplir, eux, avec le secours du diable lui-même. Moïse arrivait ainsi à leur faire dire, c'est ici le doigt de Dieu, *digitus Dei hic est.* Car comment distinguer autrement entre les œuvres de Moïse et celles des Mages ? Comment refuser aux leurs le nom de miracle ? Nous pouvons en ceci nous en tenir à l'explication que donne la philosophie courante... que les Mages, par leur pouvoir de motion locale, et par l'application des choses actives aux choses passives, arrivèrent à opposer la matière à la chaleur, et produisirent ainsi de vraies grenouilles (4). Car lorsque de telles choses sont mises en relations les unes avec les autres, par un tel ouvrier, celui-ci arrive à produire ainsi des effets plus grands que ceux de la nature. De même quand une hache et du bois se trouvent entre les mains d'un statuaire, il peut faire une image telle que ces deux choses, ou un agent moins intelligent, ne pourrait en faire. Mais Dieu n'a point agi ainsi. Comme le dit Arnobe (*adv. Nat.* L. I, ch. XLIII.), il a créé sans l'aide de sorts, des jus d'herbes, sans observation soigneuse, *sine vi carminum, sine herbarum aut graminum succis, sine ulla observatione*

(1) *Essais de Théologie. Exod.*
(2) Alford, I, 33.
(3) *Biathanatos,* I, sec. 4.
(4) Les docteurs du moyen âge, à la suite d'Aristote, croyaient à la génération spontanée d'organismes animaux assez complexes. La décomposition engendrait les vers, etc., et l'on croyait également que la terre, sous l'influence du soleil et de l'humidité, produisait spontanément des plantes et des animaux. Selon Augustin, tous les animaux ne furent pas créés formellement le 6e jour, mais quelques-uns en puissance seulement, ou dans une condition séminale dans certaines parties de la matière (cf. St. Thomas, *Summa,* Ia, LXIX, art. 2 ; Ia, LXII, ad. 1).

sollicita; ou encore, par sa parole et son ordre *verbo et jussione,* comme le remarque Lactance. »

Tout cela n'est qu'une reproduction générale des doctrines de St. Thomas. Bien des phrases des passages cités sont des traductions à peu près littérales du latin de la *Somme* (1).

D'autres réflexions sont ajoutées à ces spéculations sur le miracle. « Je suis porté á croire, » dit-il, « que Dieu fait la plupart de ses miracles afin de montrer son pouvoir plutôt que sa miséricorde; et afin de terrifier ses ennemis plutôt que de réconforter ses enfants. Car les miracles diminuent le mérite de la foi... Il apparaît clairement... qu'à l'exception seulement de l'action de retarder et de remettre le soleil (si même il est certain que le corps du soleil ait été remis en arrière, et non pas l'ombre seulement), et de quelques autres — le diable a fait des miracles plus fréquents et plus grands que ceux qui ont été accomplis par les enfants de Dieu. Car Dieu ne se plaît pas à exercer son pouvoir, autant que sa miséricorde et sa justice » (2).

Il est intéressant de comparer le *Tractatus Theologico-politicus* de Spinoza, qui développe dans un sens rationaliste et critique certaines idées vaguement esquissées chez Donne. « Les lois universelles de la nature, » dit Spinoza, au chapitre VI , « Sont les décrets mêmes de Dieu, lesquels résultent nécessairement de la perfection de la Nature divine... Si Dieu agissait contre les lois de la Nature, il agirait contre sa propre essence... La puissance de la nature n'est... que la puissance même et la vertu de Dieu, laquelle est le propre fond de l'essence divine... Je conclus donc qu'il n'arrive rien qui soit contraire à ses lois universelles... »

Selon Spinoza aussi, le mot de miracle indique ce qui est incompréhensible à notre ignorance. « Un miracle ne peut s'entendre qu'au regard des opinions des hommes. » On se sert du mot pour désigner des événements dont notre ignorance n'a pu reconnaître la cause.

« Par gouvernement de Dieu, » dit-il dans le III[e] chapitre, « j'entends l'ordre fixe et immuable de la Nature, ou l'enchaînement des choses naturelles... Les lois universelles de la Nature, par qui tout se fait et tout se détermine, ne sont rien autre chose que les éternels décrets de Dieu, qui sont des vérités éternelles et enveloppent toujours l'absolue nécessité. Par conséquent, dire que tout se fait par les

(1) I[a], CXIV, art. 4 (« Utrum Dæmones possint seducere per aliqua miracula vera »).

« ...Respondeo dicendum quod... si miraculum proprie accipiatur, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus : quia miraculum proprie dicitur quod præter ordinem totius naturæ creatæ, sub quo ordine continetur omnis virtus creaturæ. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic dæmones possunt facere miracula quæ scilicet homines mirantur inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. ...Sciendum est tamen quod, quamvis hujusmodi opera dæmonum, quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant ; sunt tamen quandoque veræ res. Sicut Magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros serpentes et ranas fecerunt. »

(2) *Essais,* IV.

lois de la nature, ou par le décret et le gouvernment de Dieu, c'est dire exactement la même chose. »

Reste à considérer une dernière question : est-ce que Dieu peut absolument tout faire dans le monde de sa création ?

Les docteurs du moyen âge avaient osé scruter de plus près encore l'action de Dieu sur le monde. En tout ce qu'il accomplit, Dieu est, si l'on peut parler ainsi, dirigé par la nécessité de sa propre nature. Il est permis même de dire, bien que les moyens d'expression humains soient fort insuffisants et inexacts, que Dieu est limité par sa propre nature. Dieu peut tout. Mais en même temps il ne peut rien qui implique une dérogation à son éternelle perfection et à sa bonté. Il ne peut pas faire ce qu'il ne peut pas vouloir (1). Chez lui, vouloir et pouvoir sont nécessairement une seule et même chose. Il est l'existence par excellence. Il crée par sa bonté, par sa volonté ; ce qu'il veut, est ; ce qu'il pense existe. Il veut nécessairement sa béatitude et sa bonté, il ne peut pas vouloir le mal. Il ne désire pas la mort du pécheur, de ce qui s'est détourné de lui.

« Il ne peut pas effacer — c'est-à-dire il n'effacera pas ton nom de son livre éternel » (2), dit Donne dans une de ses épîtres en vers. Et le lecteur qui s'est rendu familier avec l'esprit de Donne devine immédiatement la pensée profonde renfermée dans ces quelques mots.

Dans un de ses sermons il énumère encore une fois les choses que la théologie considère comme « impossibles » à Dieu. L'énumération en avait souvent été faite au moyen âge. Ce sont : « Les choses qui sont contradictoires en elles-mêmes, c'est-à-dire qui indiquent nécessairement une fausseté ; celles qui montreraient un défaut, un manque de quelque chose en Dieu, tout ce qui implique une dérogation à sa nature et à sa bonté naturelle, ou à ce que nous pouvons avec raison appeler le Dieu de Dieu, ce qui le rend Dieu pour nous, à savoir sa miséricorde » (3).

Toutes ces idées se trouvent comme on l'a dit chez St. Thomas (4). Donne les rappelle dans un but autre que celui du Docteur angélique. Il veut en finir avec cette idée que Dieu intervient à tout moment dans le détail des phénomènes, pour changer le cours des lois de la nature établies par lui. Il s'irrite surtout contre les miracles constants et puériles, selon lui, que les catholiques imposaient comme vrais aux ignorants et aux superstitieux. Il proteste contre

(1) St. Thomas, *Contra Gentiles*, II, 25. *Summa*, Iª, XXV, art. 3.
(2) Grierson, I, 201.
(3) Alford, IV, 220.
(4) Comparez *la Somme* : « Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinæ omnipotentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiæ non subditur non propter defectum divinæ potentiæ ; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quæ contradictionem implicant sub divina omnipotentia non continentur : quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere » (Iª, XXV, 3).

« la multiplicité des miracles chez les catholiques, » et inévitablement nous le voyons venir à la grande question en discussion, celle de la transubstantiation. « Les miracles sur lesquels les catholiques insistent, » dit-il, « sont tels qu'ils ne détruisent pas seulement la nature du miracle, mais en même temps celui qui est censé faire le miracle, c'est-à-dire Dieu lui-même. Car rien ne conduit plus facilement à la négation de Dieu que de lui faire accomplir des choses contradictoires. Car les contradictions contiennent une fausseté et impliquent ainsi de l'incompétence et de l'infirmité chez Dieu. Il ne peut y avoir un athéisme plus profond que d'imputer à Dieu des contradictions » (1).

Et il ajoute, en partisan de l'église réformée : « Rien ne surcharge Dieu de tant de contradictions que la doctrine de l'Eglise romaine sur la Transubstantiation ».

Les auteurs de la *Logique de Port-Royal,* publiée une trentaine d'années après la mort de notre poète, consacrent un chapitre à la tâche de prouver que des accusations telles que Donne en porte ici contre cette doctrine n'ont aucune valeur (2).

D'autres chapitres (3) pourtant de cette *Logique* contiennent des idées semblables à celles de Donne, surtout au sujet des relations entre la raison et la foi. Les religieux de Port-Royal font comme lui une place importante à la raison, tout en la soumettant à la puissance de la foi. Ils affirment, après St. Augustin (4), que la foi suppose toujours une certaine raison. Nous croyons que ce qui est au-dessus de notre raison parce que celle-ci nous a persuadé qu'il y a des choses bonnes à croire, quoique nous ne soyons pas encore capables de les comprendre. Donne, qui a eu ses moments de vision, savait que l'homme ne peut se tenir toujours au niveau de ces intuitions mystiques, de ces échappées sur l'existence même des choses. La raison humaine ne saurait en parler. Il faut alors s'appuyer sur la foi, qui naît de ces visions, ou qui est fortifiée par elles. Donne croyait fermement que, dans la parole révélée, de même que dans les œuvres de la création, l'homme a continuellement devant lui les témoignages de la perfection divine.

(1) Alford, I, 73.

(2) Comparez un certain passage de Strype dans sa *Vie de Sir John Cheke.* (Au moment où l'Angleterre devenait protestante, on discutait la question des contradictions, à propos du Sacrement de la Sainte-Cène.)

« *L'Evêque Whithead* : « Etre dans le monde et ne pas être dans le monde, sont des termes contradictoires. Or, Dieu ne peut faire, selon Duns Scot, que les choses contradictoires soient vraies en même temps : Ergo... Mais *Young*, quand on allégua la nature des contradictoires, répondit que ces choses n'étaient pas *contradictoires,* mais *subalterna.* »

(3) Cf. surtout 4e Partie, ch. XII.

(4) Lettre CXXII, *et ailleurs.*

CHAPITRE II

DE DIEU

Le chapitre précédent nous a fait voir le principe directeur de la pensée de Donne. Nous avons constaté que pour lui Dieu est la grande réalité, et l'athéisme conscient et réel ne peut même pas exister. Nous avons maintenant à préciser un peu plus la conception de la divinité chez Donne.

Connaître Dieu est pour lui la chose de première importance. Mais jusqu'à quel point l'homme peut-il aller dans cette connaissance ? Quelle voie faut-il suivre ? Reste-il même dans le pouvoir de l'homme de s'élever à cette connaissance, et jusqu'où ses propres forces peuvent-elles suffire ? A toutes ces questions Donne fournit des réponses plus ou moins explicites.

Tout d'abord, il n'y a qu'une connaissance de Dieu fort incomplète dans cette vie, et même dans la vie future. « Une minute nous suffira pour répéter ce que dit St. Bernard (en commentant le mot *Immanuel*, Dieu avec nous) mais une journée, même l'espace d'une vie entière ne suffira pas à en comprendre toute la signification. Car comprendre quelque chose, ce n'est pas le connaître jusqu'au point où je suis capable de le connaître, c'est le connaître jusqu'au point où il est possible qu'il soit connu. Et ainsi Dieu seul peut comprendre Dieu » (1).

C'est un principe fondamental de la doctrine plotinienne que pour connaître le Bien ou l'Un, il faut se rendre semblable à lui. Les chrétiens aussi demandaient de l'homme une préparation pour l'union avec Dieu ; mais ils n'admettaient pas que même les bienheureux au ciel qui voient *l'essence* de Dieu (2) comprennent la divinité. St. Thomas parle dans des termes semblables à ceux dont se sert Donne, lorsqu'il discute la question (3).

Donne y revient très souvent. « Il n'y a que Dieu qui puisse connaître Dieu. Notre connaissance de Dieu ne peut pas être compréhensive. Comprendre une chose c'est la connaître aussi complètement qu'elle est capable d'être comprise ; et nous n'arriverons ja-

(1) Alford, I, 38.

(2) Voir la III[e] Partie, ch. V. L'Extase.

(3) *Summa*, I[a], Quest. XII, art. 7 : « Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant. ...Sciendum est quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. ...Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est, etc... »

mais à connaître Dieu au point qu'il n'ait pas de lui-même une connaissance infiniment meilleure. Notre connaissance ne saurait jamais être si étendue, ni Dieu ne pourrait jamais être si diminué, si contracté, que nous arrivions à le connaître compréhensivement. Il ne peut y avoir une connaissance de Dieu, telle que Dieu en a de lui-même, ni une connaissance telle que Dieu a de nous, car Dieu nous comprend, et tout ce monde, et tous les mondes qu'il aurait pu faire, en même temps qu'il se comprend lui-même » (1).

Si l'intelligence connaît en vertu d'une certaine affinité avec l'objet à connaître, et en lui devenant semblable, comment espérer que l'homme, si petit, si imparfait, connaisse Dieu ? Que de fois Donne revient à cette idée, qui lui permet de réfléchir sur la faiblesse humaine, pour en tirer encore une fois l'assurance d'une grandeur humaine possible, et pour s'élever à la contemplation de l'immensité de Dieu.

« Dieu et l'homme, » dit-il (2), « Dieu par sa grandeur, l'homme par sa petitesse, ne peuvent guère être contemplés. Quel œil peut se fixer en même temps sur l'Est et l'Ouest ? Et celui qui voit Dieu, doit voir bien plus que l'Est et l'Ouest, car Dieu s'étend à l'infini au-delà des deux. Dieu seul est tout. Non seulement tout ce qui est, mais tout ce qui n'est pas, et tout ce qui aurait pu être, s'il avait voulu que ce fût. Dieu est trop grand, trop immense, et l'homme est trop étroit, trop petit, pour être contemplés (3). Qui peut fixer son œil sur un atome, et celui qui voit l'homme, doit voir quelque chose de plus petit qu'un atome, car l'homme n'est rien. A l'égard de l'incompréhensibilité de Dieu, l'intelligence de l'homme a un domaine déterminé, limité... Je puis comprendre la *Natura naturata,* la nature créée ; mais quant à la *Natura Naturans*, la nature qui crée, Dieu lui-même, l'intelligence de l'homme ne peut la comprendre. » Nous avons cité ce passage en entier, surtout pour l'emploi du mot « Nature » à la fin. C'est du plotinien Jean Scot Erigène que vient cette division de la « Nature », qui signifie d'abord Dieu. Erigène en faisait quatre divisions, dont Donne ne rappelle que deux : la *Natura naturans* ou Dieu lui-même, et la *Natura naturata* qui est sa création. N'oublions pas que Donne s'adresse ici à une congrégation de fidèles formée de gens de diverses classes. Il ne prétend point faire un discours philosophique, mais expliquer la Bible à un auditoire qui ne pourrait être censé comprendre des termes absolument inconnus du temps. Lorsqu'on trouve un prédicateur qui se sert en passant de ces termes d'Erigène on ne s'étonne guère de les retrouver dans l'œuvre d'un philosophe tel que Spinoza un demi-siècle plus tard.

(1) Alford, I, 426-7.
(2) Ibid. 129.
(3) Plotin, *Enn.*, V, 9. L'Etre, l'Intelligence et les Idées. — L'Intelligence est essentiellement les êtres, qui ne sont pas hors d'elle. « La science des choses immatérielles est identique à ces choses mêmes. » Dans l'Intelligence les Essences sont comme les connaissances dans l'âme, chacune apparaît lorsqu'il le faut sans que les autres apparaissent nécessairement. Les corps doivent leur existence à leur participation à ces idées ou images.

L'homme ne peut donc espérer comprendre Dieu d'une façon adéquate. Mais il peut pourtant le comprendre d'une façon limitée, partielle. Les deux grandes écoles théologiques de l'âge antérieur à celui de Donne, c'est-à-dire les thomistes et les scotistes, affirmaient également que la raison naturelle connaît d'elle-même son créateur. Ils ne se divisaient à cet égard que sur un point sans importance, à savoir, la façon dont ils formulaient cette proposition. Donne expose leur idée dans les termes suivants : —

« L'homme *naturel* peut-il connaître Dieu, dans le sens de se rendre compte de ce que Dieu existe ? On devrait plutôt se demander, peut-il faire autrement ? Cette question a divisé l'Ecole. Les deux grandes familles si connues de l'Ecole, que nous appelons thomistes et scotistes, la discutent. Les premiers disent que la proposition *Deus est* est *per se nota,* elle est évidente en soi. La différence pourtant entre les deux sectes est minime. Car St. Thomas croit que cette proposition est si évidente, que l'homme doit nécessairement la reconnaître même s'il y résiste ; tandis que les autres croient qu'en elle-même elle est évidente seulement à ce point, que l'homme peut la connaître en se servant de ses facultés naturelles, sans autre aide » (1).

Pour atteindre à la connaissance de Dieu dans la mesure qui lui est possible, l'homme a différents moyens. Il y a la raison ; il y a la foi, qui repose sur les livres révélés ; et en troisième lieu il y a la grâce, qui est indispensable, et qui est accordée par Dieu dans une dispensation individuelle. Nous avons vu ailleurs que l'ami de Donne, Lord Herbert de Cherbury, qui ne voulait point admettre de révélation à un seul peuple élu, croyait fermement à la révélation individuelle. Donne avait pour les Ecritures saintes une vénération extrême, et qui est d'ailleurs tout à fait dans les idées du temps. Il n'est pas moins de son époque en affirmant l'importance, la nécessité même, de la révélation individuelle. Il accorde à la raison une puissance très considérable pour nous amener à la connaissance de Dieu. Mais elle ne nous conduit pourtant pas très loin. Sur bien des questions elle ne saurait nous donner la réponse nécessaire. A l'égard de la nature de Dieu, il n'y a que la grâce divine qui peut même faire entrevoir ses mystères profonds. A la révélation générale contenue dans la Bible, la révélation particulière doit suppléer.

« Pour reconnaître l'unité (2) de la divinité, » dit Donne, « pour comprendre qu'il y a un Dieu, la raison naturelle nous suffit. Elle nous suffit aussi pour reconnaître que l'univers a été tiré du néant. Par la raison nous savons que s'il y a deux Dieux, ou bien ni l'un ni l'autre n'est infini, et alors ni l'un ni l'autre n'est *Dieu ;* ou bien tous les deux le sont, ce qui est impossible, car l'un d'eux serait superflu... De même, si le monde n'est pas créé de rien, ce dont on prétend qu'il a été fait doit être fait de rien, à moins d'être lui-

(1) Alford, IV, 562.

(2) On peut se demander si Donne aurait admis que Plotin avec ses trois Hypostases n'a pas eu une grâce spéciale. Donne est d'accord avec Lord Herbert de Cherbury pour croire que tous les hommes, qu'ils soient ou non chrétiens, sont capables de recevoir la grâce.

même éternel et incréé. Mais ce qui est éternel et incréé est de nécessité Dieu même... Pour connaître la *Trinité* j'ai besoin de quelque chose de plus que les Saintes Écritures mêmes... j'ai besoin de la grâce » (1).

Les trois choses sont donc nécessaires : la raison naturelle, la révélation dans la Bible, et la révélation individuelle obtenue par la grâce. Cette dernière peut remplacer les autres, mais sans elle les deux premières ne peuvent nous conduire loin. Cette question de la grâce avait occupé une place importante pour des penseurs comme St. Thomas. On comprend que pour des métaphysiciens et des théologiens de l'église réformée, le jugement individuel fortifié par la grâce jouait un rôle non moins grand.

L'homme a, selon Donne, l'évidence constante de l'existence de Dieu devant lui, sans avoir besoin, pour reconnaître son créateur, que Dieu lui parle autrement.

« Que de fois Dieu nous parle, sans que personne entende sa voix. Il nous parle dans son canon à lui, dans le tonnerre, et il parle dans notre canon à nous, dans les bruits de la guerre. Il parle dans sa musique, c'est-à-dire dans les promesses harmonieuses de l'Evangile, et dans notre musique, dans les bienfaits temporels de la paix et de l'abondance. Et nous entendons un bruit dans ses jugements, un son dans ses grâces, sans entendre de voix. Nous ne discernons pas que ce bruit et ce son viennent d'une certaine personne » (2).

Nous avons déjà parlé des deux livres dans lesquels Dieu se révèle aux hommes. Donne y revient constamment. Le livre de la création a été ouvert aux hommes de tout temps ; il peut être connu, étudié de tous. Par les créatures Dieu nous parle continuellement. L'homme, surtout, qui est l'épitomé de la nature, porte en son âme une révélation de la divinité, il a été fait à l'image de Dieu.

« La comparaison des créatures à l'homme, qui est indiquée dans le livre de Job (XL. 15) n'a rapport qu'à l'homme naturel. On y parle de l'hippopotame Béhémoth, la plus grande des créatures, ou selon notre traduction, la plus grande des voies de Dieu (ways of God). St. Jérôme lit : *principium,* principal, et d'autres avant lui : *initium viarum Dei,* le commencement des voies de Dieu. C'est-à-dire, lorsque Dieu traversa toute la terre en créateur (went that progress over all the world) il n'a fait que commencer avec l'hippopotame, la meilleure de toutes les créatures telles que lui. Lui et tous les autres n'étaient que *initium viarum,* le commencement des voies de Dieu. Mais *finis viarum* la fin de son voyage, et la soirée, les vêpres de son Sabbat, c'était la création de l'homme, de l'homme naturel. Béhémoth, l'hippopotame, et les autres créatures étaient *vestigia,* les traces, dit l'Ecole, en eux nous voyons par où Dieu a passé, car toute existence vient de Dieu, et ainsi tout ce qui a l'existence a une *filiationem vestigii,* un témoignage que Dieu a passé par là, et s'y est arrêté. Mais l'homme a une *filiationem imaginis,* une expression de son image. L'homme fait l'office d'une image ou

(1) Alford, II, 266.
(2) Ibid. II, 309-10.

tableau, il apporte à notre mémoire, d'une façon plus vivante, celui qu'il représente. L'abrégé fait par Dieu du monde entier, c'est l'homme. Fais un second abrégé de l'homme comme il est dans son plus petit volume, *in pura naturalia,* en tant que simple homme ; — il a quand même l'image de Dieu dans son âme » (1).

Il y a en second lieu la Bible, qu'il est déjà plus difficile d'interpréter, plus susceptible d'être mal comprise, que n'est le livre des créatures (2).

L'homme, qui a ces deux livres devant lui, qui est guidé par la raison, soutenu par la foi, éclairé par la grâce, ne peut s'excuser de ne pas connaître Dieu dans la mesure où il lui est possible (3).

Or, nous avons déjà parlé de la part que Donne fait à la raison, qu'il place presque à côté de la foi pour la connaissance de Dieu. Et nous avons indiqué qu'en cela il ne fait que suivre le moyen âge. A vrai dire pour cette connaissance nécessaire au salut, la foi à elle seule suffira. Les simples ne peuvent pas s'occuper de la philosophie, et ils n'ont point besoin de chercher Dieu par la raison, s'ils le possèdent par la foi. Mais il faut pourtant quelque chose de plus pour ceux qui exercent leurs facultés, de même que pour la défense et la conservation de la vraie religion.

Donne parle des « chrétiens vulgaires, » et il ajoute : « Je ne me sers pas de cette épithète pour diminuer, ou pour mettre en doute, la valeur de ceux que je désigne ainsi. Je ne veux point suggérer, qu'ils n'aient pas des moyens de défense très suffisants pour eux-mêmes, ou qu'ils ignorent aucune des choses nécessaires au salut. Mais il faut aussi une *méta-théologie,* et une *supra-théologie,* en plus de celle qui sert pour la connaissance particulière, pour ceux qui ont à lutter contre les philosophes et contre les juifs » (4).

Cette idée se trouve aussi chez Averroës et les philosophes arabes. Elle est en germe la théorie développée par Spinoza dans le *Tractatus Théologico-Politicus.* Pour ce dernier, le peuple a besoin d'une croyance, des pratiques religieuses sanctionnées par l'usage et les règles. Le philosophe, au contraire, se guide par la raison, et par elle arrive à la connaissance de Dieu qui fait le bonheur (5).

Puisque nous arrivons à une certaine connaissance de Dieu, de sa nature, par quels moyens cette connaissance peut-elle s'exprimer ?

(1) Alford, IV, 5-28.

(2) II[e] Partie, ch. II. sec.

(3) Ces idées nous les avons déjà rappelées, en parlant de la doctrine de Sebonde et de Herbert. Nous les trouvons ainsi pareillement exposées par Donne, qui est l'ami de Herbert et qui avait lu et apprécié le livre de Sebonde. Les passages abondent où il est question de ces traces de Dieu, de ces révélations de la Divinité, dans tous les êtres et dans toutes les parties de la création.

(4) *Essais.*

(5) Ce bonheur Spinoza le définit ailleurs : « Il est utile au suprême degré de perfectionner autant que possible l'entendement, la raison ; et c'est en cela seul que consiste... la béatitude. La béatitude en effet, n'est pas autre chose que cette tranquillité d'âme qui naît de la connaissance intuitive de Dieu, et la perfection de l'entendement consiste à comprendre Dieu, les attributs de Dieu, et les actions qui résultent de la nécessité de la nature divine » (*De l'Esclavage,* Appendice, ch. IV.).

Comment ériger en système, en théologie, ce qui autrement ne restera qu'un sentiment vague, qu'une aspiration, qu'un élan du cœur ? Il y a deux voies par lesquelles on peut exprimer la connaissance acquise de Dieu, et l'élargir en même temps. « Quelquefois nous représentons Dieu par soustraction, par négation, en disant que Dieu est tel, qu'il n'est pas mortel, qu'il n'est point passible, qu'il ne se meut pas, » dit notre poète, dans un sermon du dimanche de la Trinité, 1627 (1). « Quelquefois nous le figurons par addition, en lui attribuant nos linéaments corporels, en disant que Dieu a des mains et des pieds, qu'il a des oreilles et des yeux ; en lui attribuant nos affections et nos passions, en disant que Dieu se réjouit, qu'il est triste, ou en colère, ou qu'il s'est réconcilié avec les hommes, de même qu'il en arrive à nous. »

Il y a donc deux voies, une de négation, et une d'affirmation, qui aident à définir Dieu pour notre intelligence incapable de le saisir véritablement. De tout temps on a affirmé que Dieu n'est rien de ce que ce monde est, pour mieux montrer combien il est exalté. Et d'un autre côté, on a placé en lui toutes les perfections vers lesquelles ce monde aspire. Les théologiens du passé avaient amplement développé ces deux méthodes. A un certain point de vue, et c'est celui des mystiques en général, la définition par négation est celle qui convient le mieux à ce sujet transcendant. On va parfois très loin en ce sens. Alors aucune affirmation ne devient possible à propos de l'Etre premier. On se plaît alors à énumérer les faiblesses, voire même les facultés humaines, dont il est débarrassé. Donne ne méconnaît point la valeur de cette méthode, bien qu'il n'en soit pas satisfait. « Il est dit parmi lès Pères, » dit-il, « dans un bon sens, et avec vérité, *Deus non est Ens, Deus non est Substantia,* Dieu n'est pas l'Etre, Dieu n'est pas la Substance, pour ne point limiter Dieu par la prédication, par un prédicat, comme toutefois il est dit par d'autres Pères, qu'il n'y a pas d'autre substance, qu'il n'y a pas d'autre essence que Dieu » (2).

Jusqu'à quel point Donne est familier avec cette idée de la définition par négation, on le devine d'ailleurs en parcourant ses poèmes. Comme pour presque toutes ses conceptions profondes, il s'en sert parfois d'une façon très caractéristique, mais qui convient peu à notre goût moderne. C'est ainsi que dans un petit poème d'un ton plutôt sardonique, appartenant à l'époque de sa jeunesse, il s'écrie : « Si ce qui est simplement le plus parfait possible ne peut être défini que par des négatifs, mon amour est tel ».

Le titre de la pièce, *L'Amour Négatif,* indique déjà son idée railleuse et même irrévérencieuse (3).

(1) Alford, II. 265.

(2) Sermon de Mars, 1624 (Alford, I, 282). Cf. St. Augustin, *De Trin.* VII, 5 : « Si tamen dignum est ut Deus dicatur *subsistere*... corpus enim existit, et ideo substantia est. ...Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur *substantiæ*. ...Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. »

(3) Grierson, I, 66.

Quelques mots maintenant sur cette théologie négative dont parle notre poète. Elle a joué un grand rôle dans la pensée religieuse depuis Plotin. Chez celui-ci nous avons le point de départ de « cette théologie négative dont les chrétiens auront l'expression la plus complète dans les *Noms Divins* et les autres ouvrages qu'on attribuera à Denys l'Aréopagite, converti par St. Paul. Cette théologie négative... Plotin l'appuie sur une théorie de la connaissance qui lui sert aussi à édifier sa théologie positive » (1).

Elle ne satisfait guère la nature ardente de Donne, nous le verrons bien, mais il tient compte pourtant de cette voie mystique. Nous devons donc nous arrêter pour en considérer un instant les sources, avant d'examiner la conception de Dieu, non moins mystique en réalité, mais positive, pour ainsi dire, que Donne exprime partout et si pleinement.

Plotin dans la III[e] *Ennéade* (livre 9) retranche tout attribut de sa conception de l'Un. On ne doit pas lui attribuer la pensée; elle est au-dessous de lui, elle n'est que la seconde Hypostase. L'Un n'est pas non plus conscient de soi, et « on ne peut pas dire qu'il vit, puisqu'il donne lui-même la vie (2) ».

Encore dans le livre 9 de la II[e] *Ennéade,* Plotin affirme que « la nature du Bien ne contient rien en soi (3) ».

Puis dans le 8[e] livre de l'Enn. VI (4) : « Ainsi quand vous voulez parler de Dieu, ou le concevoir, écartez tout le reste. Quand vous aurez fait abstraction de tout le reste, et que vous aurez de cette manière isolé Dieu, ne cherchez pas à lui ajouter quoi que ce soit. Examinez plutôt si dans votre pensée, vous n'avez pas omis d'écarter de lui quelque chose. Vous pouvez ainsi vous élever à un principe dont vous ne sauriez ensuite ni affirmer ni concevoir rien d'autre (5). »

Nous avons dit que c'est chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite que se trouve l'expression la plus complète de cette théologie négative.

Le Pseudo-Denys parle de cet « abîme de la Divinité (6). Les Ecritures », dit-il, « nomment cette substance invisible, immense, incompréhensible, indiquant ainsi ce qu'elle n'est pas, et non point ce qu'elle est. Et ces paroles me semblent plus dignes. Quoique

(1) *Esquisse,* ch. V. p. 104.
(2) Bouillet, II, 249.
(3) Ibid. I, 254.
(4) Ibid. III, 534.
(5) Cf. M. Picavet, *Esquisse,* ch. V., et Gratry, *De la Connais. de Dieu,* II, ch. 1. Ce dernier résuma d'après Thomassin l'emploi de la définition négative de Dieu, que nous retrouvons chez St. Cyrille, St. Grégoire de Nazianze, Maxime et d'autres, y compris le Pseudo-Denys. « Tout ceci rentre dans la pensée d'Aristote, qui fait connaître sa première catégorie non par une définition positive, mais par une définition négative. Ammonius le discute et l'entend ainsi. Alcinoüs de son côté compare ce procédé qui s'élève à Dieu par négation et élimination au procédé géométrique qui s'élève à la notion de l'étendue, passant d'un corps solide à la surface, de la surface à la ligne, et de la ligne au point. En effet ce procédé est surtout applicable à la notion de Dieu. Car comme le remarque un platonicien Hérennius, dans un livre inédit, les affirmations définissent, circonscrivent ; les négations seules ont une étendue infinie. Seule la négation a la puissance de s'élever des êtres bornés dans leurs limites à l'Etre illimité que rien ne circonscrit. »
(6) *Hiérarchie Céleste,* ch. I. Traduction de Darboy. Paris, 1845.

nous ne connaissions pas cet infini sur-essentiel, incompréhensible, ineffable, cependant nous disons avec vérité qu'il n'est rien de tout ce qui est. Si donc dans les choses divines, l'affirmation est moins juste, et la négation plus vraie, il convient qu'on n'essaie point d'exposer, sous des formes qui leur soient analogues, ces secrets enveloppés d'une sainte obscurité... (1) ».

Puis dans les *Noms Divins* (2). « Que personne n'aie la présomption de rien dire, même de rien penser, touchant la sur-essentielle et mystérieuse nature de Dieu, que ce qui nous a été manifesté d'en haut par les saints oracles. Car à la divinité seule appartient de connaître infiniment son infinie perfection, qui surpasse tout discours, toute pensée, toute substance, mais que l'homme ignore... Car ce qui est intelligible ne peut être saisi par les choses sensibles ; ni ce qui est simple et immatériel, par les choses multiples et composées ni enfin ce qui est incorporel, impalpable, sans figure et sans formes, par les choses revêtues de figures et de formes corporelles. Ainsi et par le même principe, l'infini dans son excellence reste supérieur à tous les êtres ; l'unité suréminente échappe nécessairement à toute conception. Unité sublime, nulle pensée ne peut l'atteindre et nulle parole n'exprime cet inexprimable bien ; unité mère de toute autre unité, nature suprême, intelligence incompréhensible, parole inénarrable, sans raison, sans entendement, sans nom ; elle n'existe point à la façon des autres existences ; auteur de toutes choses, cependant elle n'est pas, parce qu'elle surpasse tout ce qui est. Comme elle l'affirme d'elle-même exclusivement, dans la profondeur de sa science ».

Puis encore dans le court traité qui s'appelle *La Théologie Mystique*, ch. II (3).

« Nous ambitionnons d'entrer dans cette obscurité transluminеuse, et de voir et de connaître précisément, par l'effet de notre aveuglement et de notre ignorance mystique, celui qui échappe à toute contemplation et à toute connaissance. Car c'est véritablement voir et connaître, c'est louer l'infini d'une façon suréminente, de dire qu'il n'est rien de ce qui existe... Nous osons tout nier de Dieu afin de pénétrer dans cette sublime ignorance, qui nous est voilée par ce que nous connaissons du reste des êtres, et de contempler cette surnaturelle obscurité, qui est dissimulée à nos regards par ce que nous trouvons de lumineux dans le reste des êtres (4). »

Au Chapitre V il est encore démontré que le suprême auteur des choses intelligibles n'est absolument rien de ce qui se conçoit par l'entendement...

« Dieu n'est ni âme ni intelligence, il n'a ni imagination, ni opinion, ni raison, ni entendement, il n'est point parole ou pensée, et il ne peut être ni nommé, ni compris ; il n'est pas nombre, ni ordre ; grandeur ni petitesse, ni égalité ni inégalité ; ni similitude ni dissemblance. Il n'est pas immobile, pas en mouvement, pas

(1) Ibid. ch. II.
(2) Ch. I. 1.
(3) Traduction de Darboy, 1845.
(4) Cf. A. II. 307.

en repos. Il ne vit point, il n'est pas la vie. Il n'a pas la puissance, et n'est ni puissance, ni lumière. Il n'est ni essence, ni éternité, ni temps. Il n'y a pas en lui perception. Il n'est pas science, vérité, empire, sagesse ; il n'est ni un, ni unité, ni divinité, ni bonté. Il n'est pas esprit comme nous connaissons les esprits ; il n'est pas filiation ou paternité, ni aucune des choses qui puissent être comprises par nous ou par d'autres. Nulle des choses qui existent ne le connaissent tel qu'il est, et il ne connaît aucune des choses qui existent, telle qu'elle est. Il n'y a en lui ni parole, ni nom, ni science ; il n'est point ténèbres, ni lumière ; erreur ni vérité. On ne doit faire de lui ni affirmation, ni négation absolue ; et en affirmant ou en niant les choses qui lui sont inférieures, nous ne saurions l'affirmer ou le nier lui-même, parce que cette parfaite et unique cause des êtres surpasse toutes les affirmations, et que celui qui est pleinement indépendant, et supérieur au reste des êtres, surpasse toutes nos négations. »

Le mysticisme du Pseudo-Denys l'Aréopagite exerça une influence profonde sur les générations ultérieures. Donne lisait les écrits du maître et les cite à plusieurs reprises. Tous les mystiques du moyen âge relèvent plus ou moins de Denys. Des théologiens tels que Luther subissait aussi indirectement son influence (1).

Sur l'école kabbalistique cette influence a été des plus importantes. Et nous avons vu que les conceptions de cette école ont vivement intéressé Donne. Dans sa jeunesse, la curiosité, et le désir de tout connaître le portèrent à lire les écrivains kabbalistiques, et le résultat de ces lectures a déjà été noté en parlant de son *Progrès de l'Ame*. Plus tard, comme nous l'avons vu, il s'est servi d'une façon plus sérieuse des écrits kabbalistiques, de Pic de la Mirandole surtout et de ses disciples, dans ses *Essais de Théologie* et ses sermons.

Ainsi par les écrits kabbalistiques aussi, Donne s'était sans doute familiarisé avec cette idée. L'école de la Kabbale faisait une grande part à la théologie négative. « Le *Zohar*, » dit M. Karppe (2), « remplace souvent la dénomination *En-sof* (sans fin) qui ne lui paraît pas assez négative, par celle de *Ayin* (néant)... De sorte que Dieu en soi est *l'Ayin* de *l'Ayin*, le néant du néant, une quintessence du néant (3), une raréfaction du néant. Ce n'est pas qu'il faut penser ici comme le croit Franck, au pur néant de Hegel. Le *Zohar* se place à un point de vue purement subjectif. Dieu est un néant pour l'esprit humain. Le *Zohar* dit formellement (II, 426) que toute dénomination s'appliquant à Dieu n'a pu apparaître qu'avec la création, c'est-à-dire par rapport de la chose créée au sujet pensant. Là-bas dit le *Zohar* (ibid.) il ne peut être question d'aucun nom, d'aucune connaissance, d'aucune forme perceptible. » Et encore : « Avant qu'il y eût aucune image, Dieu était seul, sans forme, sans ressemblance avec rien. »

Ces mots de M. Karppe nous montreront aussi combien cette

(1) Cf. M^lle^ Windstosser, *La Théologie Germanique*. Paris (Alcan), 1912.

(2) Ouvrage cité, p. 344.

(3) L'expression se retrouve littéralement chez Donne à plusieurs reprises, mais employée dans une autre intention, « A quintessence of nothingness », dit-il (Grierson, I, p. 44).

conception négative diffère de celle de Donne. Ce dernier songe parfois à l'existence de Dieu antérieure à la création du temps, mais sans se placer à un point de vue semblable à celui des mystiques de la Kabbale. En commentant par exemple, les premiers mots de la Genèse (1), il s'exprime ainsi : « Ce commencement a existé, mais avant lui il n'y avait rien. Il est antérieur aux ténèbres, qui sont antérieures à la lumière. Il était avant le Chaos, qui est antérieur à l'ordre en ce sens, que le Chaos universel était avant les formes et les distinctions. Cest un commencement si près de l'Eternité, qu'il n'y avait point de moment fixe, aucun instant de temps entre eux. L'Eternité même ne pouvait pas parler de lui comme « demain » ni parler d'aucune chose comme future, car ce commencement était le premier point du temps. Avant lui, tout ce que Dieu a fait il le faisait éternellement, sans cessation ou rémission. Et pour Dieu auparavant il n'y avait rien autre que la génération du Fils et la Procession du Saint-Esprit, et la jouissance des Trois Personnes en elles-mêmes. »

Parmi les grands mystiques allemands, tels que Eckhart, Boehme, et l'auteur anonyme de la *Théologie Germanique,* nous trouvons cette méthode négative poussée à ses conclusions extrêmes. Donne ne parle pas de ces mystiques. Mais il semble d'après de récentes études que l'ouvrage mystique dont Luther avait déjà donné une édition en 1516, ce système mystique dit la *Théologie Germanique,* était goûté en Angleterre et lu dans toutes les classes de la société. Ce n'est qu'en 1648, plus de quinze ans après la mort de Donne que parut à Londres la première traduction anglaise qui existe encore de nos jours, faite d'après l'édition latine d'Anvers de 1558 (2). Mais l'auteur parle dans sa préface d'une traduction anglaise plus ancienne.

« Par cette préface, » dit Mlle Windstosser, « nous apprenons l'ailleurs la grande valeur qu'on a attribuée dans le temps à la *Théologie Germanique* en Angleterre. Malgré tous les efforts du clergé pour empêcher le peuple de lire et d'étudier ce livre, il a pénétré dans le public en différents exemplaires manuscrits » (3).

On ne peut affirmer que Donne ait connu cette *Théologie Germanique.* Mais si elle était vraiment lue à Londres de la façon dont parle ce traducteur, il serait surprenant qu'il ne l'ait pas vue. Car nous avons pu constater l'intérêt qu'il prenait, non seulement à tous les livres de théologie ou d'érudition, mais surtout aux écrits mystiques.

Certains passages d'ailleurs des Sermons ont une analogie frappante avec des idées de la *Théologie Germanique.* Il faut bien reconnaître que ce sont là des phénomènes de la vie religieuse qui se retrouvent avec plus ou moins de développement chez tous les mystiques, dans ce qu'on appelle la conversion. Mais les analogies

(1) *Essais de Théol.,* I.
(2) Cf. Windstosser, *Théol. Germ.,* p. 15
(3) « It walked up and down this city in manuscripts at dear rates, from hand to hand of some well wishers to truth in clandestine and private manner » (*Introduction*).

sont intéressantes à signaler, même si elles viennent simplement de certaines expériences communes. Ainsi le mystique allemand nous décrit comment l'homme, avant de connaître le salut et la communion avec Dieu, doit passer par l'enfer du doute. Là, dans un désespoir noir et terrible, il reconnaît ses péchés et éprouve une angoisse que l'auteur décrit avec une force merveilleuse. C'est Dieu qui travaille ainsi en lui afin de le sauver.

Ayant lu ces passages de l'auteur allemand il est intéressant d'écouter à son tour le poète anglais. Le voici parlant, dans un sermon, des maux dont l'âme humaine est affligée avant de s'être tournée vers Dieu. « Une partie de cette affliction sera que Dieu lui-même travaille en l'âme, il l'accable, il l'affaiblit, il jette un nuage noir sur l'entendement et l'obscurcit. Lorsqu'il arrive que Dieu vient *eximere hominem*, dépouiller, dévêtir l'homme de son humanité, de l'homme, faire sortir l'homme de lui-même, lui enlever l'intelligence et le rendre incapable, d'une telle façon que pour ce propos il n'est plus un homme ; même alors, Dieu peut te corriger en te déformant ainsi, il peut te reconstruire en te brisant ainsi, il peut inspirer en toi une nouvelle humanité afin que tu puisses dire, toi aussi, *ego vir* (Lament. III. 1)... *Ego vir*, c'est moi l'homme chrétien qui ai vu cette affliction dans sa cause, déjà, dans mon péché en la personne d'Adam ; et qui en ai également vu le remède, déjà, dans la mort de Jésus-Christ. Je suis l'homme qui ne peut se plaindre, ni murmurer, car je suis moi-même cause de cette affliction. Et je suis l'homme qui ne saurait désespérer, car Jésus-Christ est le remède » (1).

Selon Walton, ce passage vient du premier sermon prononcé par Donne après la mort de sa femme en 1617. Que Donne ai lu ou non la *Théologie Germanique*, les analogies de pensée sont grandes. Mais nous trouvons aussi dans cet écrit mystique un emploi fréquent de la théologie négative qui est plus éloignée de la pensée de Donne.

Nous signalons ainsi une autre source possible par laquelle Donne eût pu se rendre familier avec cette conception, sans trop nous y attarder (2).

(1) Alford, V, 320.

(2) Le Dieu-Déité de la *Théologie Germanique* (M. Windstosser, p. 34) : « L'Etre premier, c'est ce « Un » qui est au-dessus de toute compréhension et de tout savoir. Sans conscience de lui-même, il est au-dessus de toute connaissance. Sans nom, sans attribut, sans personnalité et sans qualité, il demeure au-dessus de toute notion, hors du temps et hors de l'espace. Il n'agit pas. Il ne veut rien et ne désire rien, sans cause et sans fin, il est éternellement le même. Il est l'être en soi, le mystère profond, la source obscure du tout. Non conçu, non pensé, non créé. L'Absolu, c'est la Déité. »

Théologie Germanique, ch. I. (p. 137) : « Le parfait est incompréhensible et inconnaissable et inexprimable pour toute créature. ...C'est pourquoi on ne le nomme pas, car il n'est aucune des choses nommées, et la créature comme telle ne peut ni le connaître ou le comprendre, ni le penser ou l'expliquer. »

Ch. XXXIX. (p. 173) : « Dieu comme Déité n'a rien de propre, ni volonté, ni savoir, ni manifestation, ni rien de ce que l'on peut nommer, exprimer ou penser. »

Ch. LIII. (p. 212) : « Si donc le simple et parfait Dieu était quelque chose, ceci ou cela, que la créature peut comprendre, il ne serait pas tout et en tout :

En réalité cette façon d'envisager la divinité ne pouvait jamais satisfaire la nature de Donne. Il cherchait quelque chose de plus personnel, pour ainsi dire, dans l'Etre suprême devant lequel il se pliait, mais qu'il voulait en même temps aimer.

Ce mysticisme qui prêche un Dieu qui soit, « le néant du néant, » mène facilement à une conception plutôt orientale, à l'anéantissement de la personnalité individuelle en face de cette existence inaccessible, qui est Dieu. Or, les deux représentants des doctrines plotiniennes dans la théologie chrétienne auxquels Donne fait appel le plus volontiers, sont d'abord St. Augustin, puis St. Thomas d'Aquin (1). Ni l'un ni l'autre ne fait grand usage de cette méthode négative. St. Thomas qui commenta le Pseudo-Denys, la connaissait évidemment, et s'en sert parfois, surtout dans la *Somme contre les Gentils*. Mais elle ne le satisfait pas plus qu'elle ne contente Donne. Trop facilement aussi elle mène à l'hérésie. Jean Scot Erigène, disciple du Pseudo-Denys, pouvait s'y complaire et s'y égarer. Les penseurs orthodoxes se tiennent comme St. Augustin, St Anselme, St. Bernard, sur un terrain plus rationaliste. Ils prêtent à la raison humaine, éclairée par Dieu, des puissances trop grandes pour rester dans la voie de la définition négative. Ils reconnaissent évidemment l'utilité de cette méthode. Ils voient, de même que Maimonide, le danger de tomber dans l'anthropomorphisme en parlant des qualités, des attributs, des perfections de Dieu. Mais St. Anselme veut que la raison prouve l'existence de Dieu en partant de la seule idée de la perfection. St. Thomas croit qu'il faut suppléer à cette preuve par d'autres, tirées de la création avec la révélation de Dieu qu'elle implique. Nous avons là la vraie ligne du développement de la pensée chrétienne. Et les directeurs de la pensée de l'Eglise réformée continuent la tradition (2).

Donne ne cherche donc pas à se perdre dans l'idée, la contemplation, du « néant » de Dieu. Le divin remplit tout pour lui. « Il n'y a pas de recours sauf à Dieu, ni d'aide sauf en lui, » dit-il, « C'est à Dieu seul qu'il faut recourir, et à Dieu connu par son nom, et non

il ne serait pas parfait. Pour cela on ne le nomme pas, car il n'est rien de ce que la créature, selon sa nature créée, peut concevoir, connaître, penser ou nommer. »

(1) M. Picavet, *Esquisse*. Haureau, *Hist. de la Phil. Scolastique*.

(2) St. Anselme relève de St. Augustin pour lequel Bouillet (*Enn. de Plotin*, I, 245) montre qu'il corrige ce qu'il y avait de contraire à la conception chrétienne dans les idées de Plotin sur la nature simple de l'Un. Plotin avait dit que « la Nature du Bien ne contient rien en soi » (*Enn.*, II, q. 9). St. Augustin reprend cette idée en la modifiant, dans la *Cité de Dieu*, XI, 10.

« La nature de la Trinité est appelée une *nature simple* par cette raison qu'elle n'a rien qu'elle puisse perdre, et qu'elle n'est autre chose que ce qu'elle a. ...Si donc on appelle simple la nature divine, c'est qu'en elle la qualité n'est autre chose que la substance, en sorte que sa divinité, sa béatitude et sa sagesse ne sont pas différentes d'Elle-même... »

« Il existe un bien, seul simple, seul immuable, qui est Dieu. Par ce bien, tous les autres biens ont été créés, mais ils ne sont point simples et partant ils sont immuables. ...Cette Trinité n'est qu'un seul Dieu, qui n'en est pas moins simple pour être une Trinité. ...Nous disons que ce bien est simple, parce qu'il est ce qu'il a, sauf la seule réserve de ce qui appartient à chaque personne de la Trinité relativement aux autres » *Cité de Dieu*, XI, 10 (Traduction Saisset).

dans des notions générales. Car une connaissance proche, intime et présente de Dieu est impliquée, une intimité joyeuse et des relations continues avec lui sont établies, quand nous savons appeler Dieu par un nom, comme Créateur, Rédempteur, Consolateur. C'est ce que nous ne pouvons pas atteindre lorsque nous le considérons uniquement comme puissance diffuse partout, qui se communique à toutes les créatures. Nous venons mieux à lui en confessant : Tu as fait telle ou telle chose pour moi, que lorsque nous nous approchons de lui par des négations, en disant, que cela est Dieu qui n'est rien d'autre, qui n'est aucune autre chose. Il est dit avec vérité dans l'Ecole, qu'aucun nom ne peut être donné à Dieu, *Ipsius essentiam adequate representans,* qu'aucun nom ne peut arriver à exprimer tout ce qu'est Dieu. Et Trismégiste dit humblement, avec modestie et avec révérence : *Non spero,* il ne m'est jamais venu à l'idée, ni je n'ai jamais espéré, que l'on puisse circonscrire, ou emprisonner par aucun nom, celui qui a fait et établi toute majesté. Et cela pas même par un nom complexe et compliqué, par un nom composé de plusieurs noms, comme les rabbins ont fait un nom pour Dieu de tous les noms qui se trouvent dans l'Ecriture Sainte. Il semble que Jacob ait été blâmé pour avoir demandé le nom de Dieu (Gen. XXXII. 29) ; et l'ange... n'a pas permis à Manoach de demander son nom parce que ce nom était secret et merveilleux (Juges, XIII. 18). Dieu lui-même... a dit au peuple au sujet de son ange... Craignez-le, et ne le provoquez pas, car mon nom est en lui (Exod. XXIII. 20), sans pourtant dire le nom. Néanmoins nous ne saurions même pas dire que Dieu ne peut être nommé, sans lui attribuer quelque nom ; nous ne pourrions dire que Dieu n'a pas de nom, s'il n'en avait pas un ; car le mot même de Dieu est son nom » (1).

La conception chrétienne de la personnalité divine, si l'on peut se servir du mot, et surtout de cette personnalité s'exprimant dans le monde, se faisant chair pour racheter les hommes, a transformé l'idée de l'union avec l'existence suprême, et de la connaissance qu'on peut en avoir dès cette vie.

Dans la conception de Donne, la personnalité de Dieu peut seule le satisfaire, et elle se trouve trop effacée par cette négation mystique. Son désir ardent, et non moins mystique, de connaître Dieu en Christ, est ce qui le rapproche le plus peut-être de St. Augustin. Donne n'est pas assurément un génie de l'ordre de St. Augustin. Mais son développement moral et intellectuel n'a pas été sans ressemblance, dans ses grandes lignes, avec celui du saint. Comme ce dernier, il a le côté intellectuel fort développé. C'est par la lecture des philosophes que St. Augustin est arrivé à la théologie chrétienne. De même Donne a débuté par une étude tout intellectuelle des écrivains connus à son époque. Augustin était aussi littérateur et rhétoricien ; toutes ses œuvres le font voir, même quand il a depuis longtemps abandonné les études de ce genre. Egalement chez Augustin et chez Donne le côté sensible est très prononcé. Chez tous deux, c'est une nature ardente qui, malgré un beau déve-

(1) Alford, II, 379.

loppement intellectuel, vit en dernier ressort par les affections, par l'émotion. Comme le saint, Donne a passé par l'amour terrestre, pour trouver qu'il faut placer son bonheur en Dieu. Tous deux se sont aperçus qu'il faut aimer tout en Dieu, pour avoir cette assurance de la continuité, de l'immortalité qu'ils recherchaient.

Donne a été longtemps à chercher la paix. Les sonnets écrits après 1617 le montrent. Il lui faut des assurances. Avant Pascal, il a eu ce même sentiment de la grandeur et de la petitesse de l'homme. Il y revient dans sa poésie, ses *Essais,* ses Sermons. Les passages abondent ; en voici un, où il commente certaines paroles de St. Grégoire de Nazianze.

« *Quodnam mysterium,* dit le saint, quel mystère que l'homme. *Parvus sum et magnus ;* et je suis moins comme corps que bien des créatures du monde, et néanmoins plus grand dans la sphère et l'étendue de mon âme que le monde entier. *Humillimus sum et excelsus,* je suis dans l'obligation de donner quelques pensées à ce monde infime, et je suis pourtant à même d'étudier, de contempler, de saisir le monde futur. *Mortalis sum et immortalis,* je suis mortel dans mon corps qui périt, qui doit mourir, qui se meurt maintenant et depuis le moment même où il a été créé ; et je porte en moi une âme, non, à vrai dire, une âme me porte, à une perpétuité telle qu'aucun saint, qu'aucun ange, que Dieu lui-même ne me dépassera, ne me survivra. Et finalement, *Terrenus sum et caelestis,* dit ce Père ; j'ai un corps fait de terre seulement, mais d'une telle terre que Dieu a été le potier qui l'a modelée, que Dieu a été le statuaire qui l'a façonnée. Et j'ai une âme, dont Dieu a été le père » (1).

La conscience du péché, et de ses faiblesses, est parfois accablante pour Donne. Il lui faut quelque chose de plus que la théologie négative à de tels moments. La lumière insondable éblouit ; on se perd dans « l'abîme de la divinité ». L'auteur de la *Théologie Germanique* a bien, lui aussi, ce sentiment écrasant du péché. On ne peut en parler dans des termes plus énergiques (2). Mais la solution qu'il offre est autre. Pour Donne il faut avant tout l'affirmation de la personnalité divine de « Dieu, *mon Dieu* » comme il aime à répéter. Et il lui faut quelque chose de plus encore. Dans la *Théologie Germanique* le Christ rédempteur est devenu l'humanité régénérée dans chaque homme, idée sublime, mais qui ne répond pas à la nature de Donne, lui qui a tant besoin de pardon. Comme à St. Augustin, il lui faut avant tout le Christ de l'Évangile.

« Voyez dans mon cœur, à mon âme, là où vous demeurez, l'image du Christ crucifié, et dites-moi si ce visage peut vous effrayer ? Des larmes éteignent la lumière éblouissante dans ses yeux, le froncement des sourcils est effacé par le sang qui coule de son front blessé (3). » L'Evangile seul et rien d'autre lui offre cette connaissance du Dieu-Christ. Encore une fois nous constatons que toutes ses lectures, toutes ses études, toutes ses spéculations le ramènent également non seulement à l'idée de Dieu comme centre

(1) Alford, VI, 182.
(2) *Théologie Germanique,* ch. XI. *et passim.*
(3) Grierson, *Poems of Donne,* I, p. 328.

autour duquel la pensée tourne, mais à la Bible comme à l'autorité finale.

Si Donne ne peut pas se contenter de la théologie négative, qu'est-ce donc que sa doctrine positive sur la nature de Dieu ? Ici encore, c'est de St. Augustin qu'il s'inspire le plus, ce qui était du reste inévitable. Sans parler de l'affection particulière qu'il a pour ce Père, c'est de St. Augustin que relève en général la théologie médiévale.

Il est vrai que Donne n'aime pas les discussions métaphysiques sur la nature de Dieu. « C'est une perversité lamentable chez nous », dit-il, « que nous nous occupons d'une façon si contentieuse de connaître la nature, l'essence, les attributs de Dieu. Ces choses sont réservées pour la vie future. Car alors nous connaîtrons immédiatement, et sans étudier, toutes ces choses sur lesquelles les efforts de notre vie entière ici ne peuvent rien nous enseigner (1). »

Il est pourtant bien trop habitué à contempler la nature divine, il est bien trop médiéval encore pour ne pas essayer de définir et de rendre plus claire sa conception.

« Par la foi », dit-il, dans les *Essais,* « de même que par la raison, je sais que Dieu est tout ce que les hommes peuvent dire sur le Bien ; je crois qu'il est en outre quelque chose qu'aucun homme ne saurait dire, ni connaître. Car si je savais ce qu'est Dieu, je serais moi-même Dieu, *si scirem quid Deus esset, Deus essem.* Toute connaissance que l'homme acquiert est par degrés et successive. Mais Dieu est indivisible et la foi seule peut recevoir une connaissance d'ensemble. Elle seule peut donc comprendre Dieu (2). »

Les pages des *Essais* sont remplies de tels passages et de plus beaux encore, qui, par le sentiment de même que par la forme, rappellent les *Confessions* de St. Augustin. « Si tu pouvais exprimer », continue l'écrivain, « tout ce que tu crois comprendre de Dieu, il y aurait présentement quelque chose en dehors de tout ce que tu aurais dit ou cru. Ce n'est pas à dire que Dieu s'augmente, qu'il devienne plus grand. C'est au contraire la foi qui devient plus grande. Car Dieu lui-même est tellement au-dessus de toute expression, qu'il a un nom que nous ne pouvons pas même prononcer (3). »

D'autre paroles de St. Augustin se retrouvent souvent chez Donne. « Dieu n'est lié à aucun endroit ; il ne l'est pas par essence ; *Implet et continendo implet,* il remplit chaque endroit et il le remplit en le contenant en lui (4). » Les citations en ce sens abondent en son œuvre théologique. Nous pouvons, sans aller plus loin, nous rendre déjà compte de la conception transcendante que Donne a de Dieu, de sa toute-puissance, de son omniprésence. Mais est-ce que l'on peut espérer définir cet Etre suprême ? Peut-on parler de lui, lui attribuer des qualités pour ainsi dire, essayer de s'élever à une certaine connaisance de sa nature ? Ne serait-il pas préférable de nous contenter de cette définition par négation dont nous

(1) Alford, II, 500-9.
(2) *Essais,* p. 38.
(3) Pt. II, p. 43.
(4) Alford, IV, 172.

avons parlé ? La réponse de Donne est immédiate, et suit le passage que nous venons de citer : par la révélation biblique tout d'abord, et par la tradition de l'Eglise chrétienne, Dieu s'est manifesté aux hommes. « Par sa promesse il est tenu de se manifester, en agissant dans certains endroits. » (à savoir : le Temple de Jérusalem, les églises.) Et nous avons le droit de nous servir de notre raison, c'est même un devoir. Seulement il s'en faut de beaucoup que nos meilleurs efforts à la définition touchent à la réalité. Bien des pages de ses *Essais* sont consacrées à des réflexions sur nos tâtonnements en ce sens. Si nos conceptions ne sont pas adéquates, nos paroles le sont encore moins.

« Il nous semble que nous avons beaucoup fait, et que nous sommes bien avancés, lorsque nous avons fabriqué ce mot d'*omnipotence*. Et pourtant il est inexact des deux côtés... Car l'omnipotence suppose d'abord et implique une matière comme l'objet sur lequel on travaille, et Dieu pourtant a été le même, quand il n'y avait rien sur lequel il pût exercer son pouvoir. D'un autre côté ce mot va trop loin, et retombe au delà de Dieu, car Dieu ne possède pas l'omnipotence qui puisse faire toutes choses. Quoique les hommes méticuleux et susceptibles croient qu'il est plus commode de dire, « cette chose ne peut pas être faite » au lieu de « Dieu ne peut pas la faire (1) », cela revient au même. Si ce qui est limité par la nature de l'ouvrier ou par la congruence du sujet, est encore de l'omnipotence, il y aura d'autres choses qui peuvent empiéter sur ce mot d'omnipotence. Dès lors ceux-là sont omnipotents qui peuvent faire tout ce qui n'est pas contraire à leur nature ou à la nature de la matière sur laquelle ils travaillent. Bèze avait donc raison de dire que Dieu ne peut faire aucun corps hors de l'espace. Et Pratéolus pouvait avec raison inférer de là que ceux qu'il appelle les *Bézanistes* nient l'omnipotence de Dieu, car les deux affirmations sont également vraies... (2). »

Donne procède ensuite à une exposition du pouvoir de Dieu. Pour montrer notre incapacité à ce sujet, il construit et critique de nouveaux adjectifs à son usage. « Dieu est *tout-efficient* » (*all-efficient*) dit-il, « c'est-à-dire, c'est lui qui a fait commencer toutes choses, c'est lui qui leur a désigné la voie et qui en a prévu la fin. Il n'y a rien autre qui soit la cause de tout ce qui existe (3). Et ce mot « efficient », est bien loin d'indiquer tout ce que nous entendons par Dieu...

« Il est *tout-conficient* (*all-conficient*) », dit l'auteur ensuite, se fabriquant un nouveau mot d'après le latin. « C'est-à-dire il concourt avec la nature de toute chose, car à vrai dire, la nature de chaque chose est ce qu'il l'a fait être, ce qu'il fait en elle... Dieu est *tout-perficient* (*all-perficient*) et par là nous entendons que tout,

(1) Voir pp. 164 *et seq.*
(2) *Essais*, p. 174.
(3) St. Augustin, *Cité de Dieu*, XIII, 30 (tra. Saisset) : « Dieu seul est la cause véritable et universelle. Dieu, dis-je, en tant qu'il est tout entier par tout, sans être enfermé en aucun lieu ni retenu par aucun obstacle, indivisible, immuable, emplissant le ciel et la terre, non de sa nature, mais de sa puissance ».

et toutes les parties de tout ce qui existe sont entièrement à lui. Et afin que rien ne semble échapper à son pouvoir, pour que rien ne soit attribué à la nature ou à l'art, toutes choses étaient en même temps en lui, avant qu'il n'eût créé la nature, ou qu'elle n'eût à son tour créé l'art... »

Nous avons déjà vu que tout était éternellement en Dieu, parce que les idées ou formes exemplaires par lesquelles les choses ont leur existence, étaient en lui.

Le monde a une certaine éternité, en cela que « l'idéation du monde a été de toute éternité (1) ».

La même idée sous une autre forme est exprimée ailleurs : « Jamais le Christ n'a été seul. Car même lorsqu'il n'était pas dans son Eglise, l'Eglise était en lui, de même que tous les hommes étaient en Adam ».

Cette dernière conception est celle qui a motivé un peu plus tard la grande œuvre de Milton dans le *Paradis Perdu* et le *Paradis Regagné*. Milton, cherchant le sujet d'un poème « tel que le monde ne le laissât pas facilement périr », voulut trouver quelque chose qui touchât à l'humanité tout entière. Un sujet national ou même hébraïque était limité ; la mythologie païenne ou celtique ne pouvait suffire. Mais l'histoire d'Adam était d'une importance capitale pour tous. Tous les hommes étaient en lui et en lui tous avaient péché. C'est déformer l'idée philosophique tout autant que fausser la conception morale du poème, et se méprendre entièrement sur le caractère de Milton lui-même, que de vouloir avec certains critiques voir en Lucifer « le héros » du *Paradis Perdu*.

Enfin parmi bien des choses incertaines, dit Donne, il y a une chose qui reste constante : à savoir, la bonté de Dieu. Ici nous ne pouvons nous tromper. Il est bon avant tout, plus que tous, ou plutôt c'est lui la bonté seule et unique, source de tout ce qu'il y a de bon, dans tous les sens, partout. Nous devons nous garder de trop lui attribuer de qualités selon nos idées humaines, car il y a là un danger : on tombe dans l'anthropomorphisme, et on se fabrique un Dieu à sa propre image. Mais en lui attribuant les perfections que notre raison peut vaguement entrevoir parce qu'elles existent en lui, nous ne nous égarons pas. L'âme, comme Plotin le disait, ne pourrait pas connaître les intelligibles s'il n'avaient pas d'existence. Les intelligibles n'existent pas parce que l'âme les connaît, mais l'âme les connaît parce qu'ils existent (2). De même comme le disait St. Augustin, et surtout St. Anselme, nous entrevoyons vaguement l'idée de la perfection parce qu'elle existe en réalité en Dieu.

La bonté est l'attribut essentiel de Dieu. « Il n'y a rien qui soit bon sauf Dieu. Et je ne peux non plus concevoir en Dieu aucune chose qui me touche d'aussi près que sa bonté. Car c'est par elle que je le connais, et par elle que je l'aime. Je le connais par elle, car *Primarium Dei nomen Bonitas,* dit Jean de Damas, le

(1) *Essais.*
(2) *Enn.*, V, 9. De l'Etre de l'Intelligence et des Idées.

premier nom de Dieu, c'est-à-dire la première forme sous laquelle il s'est montré à l'homme, c'est sa bonté, car de sa bonté il nous a fait... *Ineffabili dulcedine teneor cum audio Bonus Dominus,* dit St. Augustin : « Je suis transporté par la douceur infinie quand j'entends son nom : mon bon Dieu » : Par là je le connais, par là je l'aime. Car l'objet de l'entendement c'est la vérité ; mais l'objet de mon amour, de mon affection, de mon désir, c'est la bonté (goodness). Si mon entendement est bien souvent défectueux, la foi y supplée. Si je crois, je suis aussi satisfait que si je savais.

« Mais rien ne supplée, ni ne remplit ni ne satisfait l'homme, à moins que ce ne soit Dieu même... Car lui possède cette *imminuibilem bonitatem* (comme nous avons l'habitude de traduire le Saint Denys l'Aréopagite) une bonté inépuisable. Il est si bon qu'il est en vérité la bonté même ; il est la cause de tout bien qui vient à nous ou qui est conçu en nous : *causa bonorum et quæ in nos et quæ in nobis,* dit St. Augustin (1). »

Il y a donc en Dieu certains attributs essentiels qui se révèlent à l'âme contemplative. Certains mystères sont partiellement révélés dans la Bible, et la grâce elle-même vient les rendre plus distincts à notre raison. Il n'y a rien qui rapproche plus Donne de ses prédécesseurs du moyen âge, que la façon dont il parle de la Trinité divine. Quand on en parlait, on se trouvait, certes, en face d'un mystère avant tout inexprimable. En général on s'en rendait compte, même parmi ceux qui passaient de longues années à en discourir. Les légendes abondent, pareilles à celles de la réprimande faite par un enfant au philosophe qui se vantait de pouvoir expliquer la nature de la Trinité (2).

Donne, qui comme les docteurs du moyen âge, en parle longuement, se rend bien compte du mystère insondable indiqué par ce mot. « Certaines choses peuvent encore se dire, qui aident à nous représenter Dieu en tant que Dieu ; mais quant à la présentation des personnes dans la Trinité, il n'y a rien qui puisse servir (3). »

La Nature triple de la Déité était pour les docteurs de ce temps-là un point capital. Il ne faut jamais oublier l'importance des idées religieuses et philosophiques des Juifs et des Arabes dans tout le moyen âge (4), et encore au XVI^e^ siècle. Ces deux religions comptaient parmi leurs adhérents des philosophes d'une haute valeur intellectuelle. Il y avait fréquemment des conversions du christianisme au judaïsme, même au mohamétanisme. Or, la conception de la Trinité était celle peut-être qui distinguait le plus la théologie chrétienne des deux autres. C'était en outre celle que l'on attaquait

(1) Alford, I, 282.

(2) On connaît l'histoire : un savant théologien ayant annoncé que devant son auditoire le lendemain il donnerait une définition complète et exacte de la Trinité, se promène sur la plage, où il voit un enfant qui remplit à la mer un seau qu'il vide dans le sable. « Que fais-tu, mon bel enfant ? » demande le sage. « Je vais vider la mer », répond le garçonnet, « et j'aurai fini de le faire bien avant que tu n'aies fini de discourir sur la Trinité. »

(3) Alford, II, 265.

(4) Cf. Picavet, *Esquisse.*

le plus volontiers et le plus facilement. Elle était pareillement la plus difficile à expliquer de toutes les doctrines chrétiennes.

Nous trouvons chez Donne une division qui vient du moyen âge, de St. Bernard et des autres docteurs, ainsi que des Pères primitifs. Il attribue à chaque personne de la Trinité une qualité par excellence. Il parle de « Dieu le Père, dans son attribut de Puissance, le Tout-Puissant (1) ». Puis, « Nous attribuons la puissance au Père... et la sagesse est l'attribut du Fils (2) ». Et finalement « le troisième attribut, celui du Saint-Esprit, c'est la bonté (goodness) (3) ».

Notons que sur une question fort discutée par le moyen âge, et qui se retrouve encore chez des philosophes comme Descartes, Spinoza et Leibnitz, Donne ne se prononce pas directement. C'est la question des attributs : Est-ce que la volonté de Dieu est la première ou non ? Nous verrons dans un passage cité, que Donne affirme que « Dans la seconde faculté de l'âme qui est la volonté, est l'image, l'attribut de la Seconde Personne de la Trinité, le Fils, qui est Sagesse ». Mais il ne faut pas oublier que le théologien chrétien qu'est Donne pensait avant tout au mystère de l'Unité parfaite de la Trinité.

Ces trois attributs de Dieu, puissance, sagesse, bonté (goodness), sont tous les trois dans les Trois Personnes de la Trinité (car les Trois Personnes sont co-omnipotentes) : « Comme nous le disons dans l'Ecole, elles ont une puissance commune, une sagesse commune, une vertu commune. Néanmoins parce que le Père est *Principium*, la racine de tout, indépendant, qui ne procède en aucune façon des deux autres Personnes, et parce que la puissance, la souveraineté ressemble mieux à cette indépendance, nous attribuons la puissance au Père. Et parce que le Fils procède à la façon de l'entendement, *per modum intellectus* (ce qui est la phrase courante chez les Pères et dans l'Ecole), parce que de même que notre entendement (understanding) procède de notre âme raisonnablement, ainsi la seconde Personne, le Fils, procède du Père ; nous attribuons donc la sagesse au Fils. Et le Saint-Esprit est dit procéder à la façon de la volonté *per modum voluntatis ;* comme notre âme qui est la racine, et notre intelligence qui en procède, produisent notre volonté, et l'objet de notre volonté est toujours *bonum*, ce qui est selon notre compréhension, bon, nous attribuons la bonté au Saint-Esprit (4) ».

Dans de telles phrases, il n'y a rien de nouveau quant à la pensée, ni rien qui soit essentiellement du moyen âge plutôt que de la théologie chrétienne en général, tant moderne que médiévale, à l'égard des attributs des Personnes de la Trinité. Mais la forme sous laquelle cette pensée se présente, la méthode suivant laquelle elles est développée, sont également médiévales. C'est ce que nous avons à constater continuellement chez notre auteur.

(1) Alford, II, 164.
(2) Ibid. p. 187.
(3) St. Bernard dit *puritas* (Sermon, XLV.).
(4) Alford, II, 202.

Ce n'est, certes, qu'un coup d'œil que nous jetons sur les idées les plus saillantes de notre auteur. Et nous passons rapidement de l'une à l'autre pour en indiquer la valeur relative, afin de pouvoir mieux mettre Donne à la place qui lui convient parmi les intellectuels de son siècle, s'il est permis de nous servir d'un terme moderne.

C'est ainsi que nous passons, sans plus tarder, à une autre question autour de laquelle la pensée chrétienne a beaucoup tourné, à savoir : celle de l'éternié de Dieu, et de l'immortalité de l'âme. Nous envisageons la question simplement du point de vue de la différence que l'on établissait entre l'éternité de l'existence divine, et l'immortalité que l'on attribuait à l'âme humaine. Puisque nous avons revu quelques-unes des idées de Donne sur la nature de Dieu, il nous faut, avant de passer outre, considérer les rapports de cette vie parfaite et éternelle, avec celle dont jouira l'homme en tant qu'être intelligible.

Nous y avons déjà touché en parlant de l'existence de Dieu. La conception de l'éternité a été mise en évidence par St. Augustin. C'est en rappelant à chaque instant ce maître vénéré que Donne traite ce sujet assez complètement d'ailleurs dans ses *Essais*.

Les sermons abondent aussi en allusions à ce sujet. Avant St. Augustin, on n'avait point attaché dans l'église chrétienne la même importance à cette conception de l'éternité. Le saint y insiste, en réfutant certaines doctrines des philosophes plotiniens. Ceux-ci prêtaient au monde une éternité semblable à celle dont jouit Dieu. St. Augustin, en exposant leur doctrine pour la combattre, s'est servi d'une figure devenue célèbre depuis : « Les Platoniciens disent qu'il ne s'agit pas d'un commencement de temps, mais d'un commencement de cause. Il en est, disent-ils, comme d'un pied qui serait de tout éternité posé sur la poussière ; l'empreinte existerait toujours au-dessous, et cependant elle est faite par le pied, de sorte que le pied n'existe pas avant l'empreinte, bien qu'il la produise (1) ».

Augustin réfute cette opinion, comme étant contraire à la raison, et également à la doctrine de Platon lui-même. Donne de son côté aime à s'étendre sur cette idée de l'éternité de Dieu. Ainsi dans ses *Essais,* comme nous l'avons d'ailleurs vu, il suit de très près St. Augustin. Il cite les premiers mots de la Genèse « Au commencement », puis s'arrête pour apostropher le Créateur. « O toi, seul Dieu Eternel, ce commencement n'est point une période, ni une mesure de ton existence, de ton origine, ou de ta durée ; Toi, qui n'es point un cercle, car tu n'as pas de termes qui puissent se joindre ; toi qui n'es pas dans ce tout, car il ne peut pas te comprendre ; et qui n'es pas non plus en dehors de lui, car tu le remplis, tu n'es pas non plus toi-même ce Tout, car tu l'as fait. Ayant de toute éternité déterminé d'accomplir ta grande tâche de miséricorde, notre rédemption lorsque les temps seraient accomplis, tu crées maintenant le temps lui-même, pour y conduire. Et tu rends égales ta gloire et ta miséricorde, en ce que ton œuvre miséricor-

(1) *Cité de Dieu,* X, 31 (Traduc. Saisset)

dieuse de la Rédemption était la plus grande, quoique ton œuvre glorieuse de la création fut la première. Permets donc que je cite les paroles mêmes de ton serviteur bien-aimé. Augustin ; qui avec une hardiesse pleine d'humilité (a humble boldness) te pria de l'éclairer, afin qu'il comprenne ce passage... Celui que tu avais rempli de la foi désirait aussi la raison et l'entendement (1). »

Nous verrons, en étudiant les théories de Donne sur l'âme, que lui aussi refuse à tous les êtres créés, y compris l'âme humaine et les anges, l'éternité qui n'appartient qu'à l'Etre suprême. La doctrine plotinienne, au contraire, voulait que les âmes existassent au ciel avant de descendre dans le corps, et trouvait des partisans assez nombreux.

L'idée est reprise par un disciple de Donne en poésie, Henry Vaughan, qui a composé sur ce sujet quelques-unes de ses pièces religieuses les plus belles. Mais Donne s'en tient à la doctrine orthodoxe de l'Eglise, que Dieu a créé l'âme au moment de l'insuffler dans le corps. Ensuite elle est immortelle. Elle a ce qu'il appelle une éternité postérieure. Avec S. Augustin, il réserve l'éternité pour Dieu seul.

(1) *Essais*, I.

CHAPITRE III

DES ANGES OU SUBSTANCES SÉPARÉES

Nous avons essayé dans les deux premiers chapitres de donner une idée générale de la conception théologique de l'univers telle que l'expose notre auteur. Il faut maintenant envisager une question capitale encore pour la génération à laquelle il appartient. Nous allons aborder cette région intermédiaire, pour ainsi dire, entre l'absolu et le monde matériel et temporel. Nous avons à considérer une série d'êtres immatériels ou du moins exempts des limitations humaines en général, série qui complète l'Univers tel que Donne le concevait. Ces êtres, la théologie les désignait sous le nom d'anges. La philosophie en parlait comme d'intelligences ou substances séparées. Invisibles aux yeux du corps, sauf dans des cas particuliers, les anges sont pourtant en relations continues avec les hommes. Messagers de Dieu, intermédiaires entre lui et le monde matériel, ils remplissent auprès des humains des fonctions spécifiques et constantes, bien que le but essentiel de leur existence soit le service de Dieu au ciel.

L'importance que l'on attribuait à tout ce monde supra-sensible avait deux causes. Théologiquement ont y trouvait une explication de la façon dont Dieu intervient dans les affaires humaines. Par ces messagers, le Tout-Puissant s'approche de l'homme, et parle à ses facultés bornées. Le moyen âge qui, par un côté du moins, insistait si fort sur la faiblesse humaine, s'était réfugié dans cette explication. Il s'était construit tout un système d'intermédiaires. Et pour Donne également cette race d'êtres détachés de la matière existe, jouant un rôle important dans la cosmologie. Son œuvre, tant poétique que théologique, est remplie d'allusions à leur sujet. Nous pouvons ainsi sans peine reconstruire une angéologie très complète.

Un coup d'œil tout d'abord sur la pensée générale de l'époque à ce sujet. Il ne faut pas supposer que Donne ait traité des anges uniquement parce qu'il fut théologien de profession. Ici encore il exprime les conceptions de sa génération d'une façon très nette. Nous citerons assez souvent dans l'exposé qui suit les paroles de certains de ses contemporains, surtout de Richard Crackenthorpe. Il est évident que nous n'avons pas à traiter d'une survivance qui

va bientôt disparaître. Le cartésien Antoine le Grand (1) qui réduit à une exposition scolastique la philosophie du maître, nous fournira des notes intéressantes sur les anges. Et sans parler ici de Cudworth, rappelons l'attitude de Locke à l'égard de ce sujet. Nous avons déjà eu l'occasion de faire allusion à ce penseur dont on néglige troup souvent le côté religieux et profondément chrétien.

Dans son traité de *l'Entendement Humain*, Locke se limite à certaines questions. Son sujet est strictement défini et il admet en même temps les limitations de nos facultés humaines. Mais à tout moment il rappelle qu'il existe bien des choses en dehors de cette province qu'il se propose d'étudier. Les allusions abondent : « De savoir si la nature des anges et des esprits a quelque analogie avec l'expansion, c'est ce qui est au-dessus de ma portée », dit-il. « Et peut-être que par rapport à nous dont l'entendement est tel qu'il nous le faut pour la conservation de notre être, et pour les fins auxquelles nous sommes destinés, et non pour avoir une véritable et parfaite idée de tous les autres êtres, il nous est presque aussi difficile de concevoir quelque existence, ou d'avoir une idée de quelque être réel entièrement privé de toute sorte d'expression, que d'avoir l'idée de quelque existence réelle qui n'ait absolument aucune espèce de durée. C'est pourquoi nous ne savons pas quel rapport les esprits ont avec l'espace, ni comment ils y participent (2) ». On rencontre des réflexions très semblables chez St. Thomas lui-même (3).

Donne semble, lui aussi, limiter parfois le champ de discussion. Il parle dans le *Pseudo-Martyr* de « ces questions de l'essence et des desseins de Dieu (Esence and Counsels of God) de la création, de la chute et du ministère des anges et d'autres choses éloignées du même genre, à la connaisance desquelles Dieu ne nous a point accordé les moyens de parvenir (4) ».

Donne touche néanmoins à toutes ces questions sans pourtant prétendre nous offrir des réponses définitives. Il se montre surtout très au courant des solutions que ses prédécesseurs ont suggérées. Il s'intéresse profondément à leurs théories, tout en admettant que bon nombre d'entre elles, si intéressantes qu'elles soient du point de vue intellectuel, n'ont qu'une valeur relative.

Pour le théologien comme pour le philosophe, les anges réclamaient donc leur place dans la cosmologie. Le Nouveau Testament contient bien des passages où le nom d'ange apparaît et certains endroits des lettres de St. Paul fournissaient plus spécialement des

(1) Il naquit à Douai au commencement du XVII[e] siècle et y enseigna la philosophie et la théologie avant de s'établir en Angleterre. Parmi ses écrits sont : *Philosophia Veterum e Mente R. Descartes more scholastico breviter digesta* (1671), rééditée et augmentée sous le titre *Institutio Philosophica secundum principia R. Descartes* (1672) et une *Apologia pro R. Descartes* (1679).

(2) *Essai sur l'Entend. Hum.* (trad. de Coste), Livre II, ch. XV. par. II.

(3) « Substantia autem angelica sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quod sunt in seipsis ; sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum » (I[a], Quest. III, art. 3 ad.).

(4) *Pseudo-Martyr*, ch. VIII. p. 238.

points de départ pour l'angéologie. L'Ancient Testament est rempli de scènes où les anges se montrent aux hommes pour les prévenir de la volonté divine. Mais il faut noter que l'angéologie si complète du moyen âge doit même plus au plotinisme qu'aux théologies juive et chrétienne. Comme Donne le répète lui-même à plusieurs reprises, il n'y a aucune obligation de croire que le mot d'ange, si fréquent dans la Bible, désigne toujours un agent surnaturel. L'ange de Dieu indique seulement le messager de la volonté divine.

« Il faut d'abord se demander, dit Donne, si le mot d'ange dans ce texte (1) n'est pas (comme il l'est dans bien d'autres passages des Ecritures et selon la nature du mot) applicable aux serviteurs et aux messagers de Dieu autres que ceux que nous indiquons ordinairement par ce mot (2). »

C'est en se liant avec la philosophie, en s'emparant de ce qui pouvait lui convenir dans le plotinisme, que la pensée chrétienne a ouvert sa porte à l'angéologie proprement dite, et c'est avec le plotinisant Denys, dit l'Aréopagite, que le système s'est constitué au moyen âge sous sa forme complète.

Tous les penseurs de cette époque médiévale s'occupaient de la question des anges, les Arabes, les Juifs, les chrétiens orthodoxes ou hérétiques. Renan montre dans son étude sur Averroès l'importante place donnée à ces idées par les Arabes.

« Les Arabes, comme la scolastique », dit-il (3), « ont entendu par les κεχωρισμένα d'Aristote les intelligences séparées, les anges, les sphères, l'intellect actif. La question est donc de savoir si l'homme peut arriver par ses facultés naturelles et expérimentales à la connaissance de ces êtres invisibles. » La réponse d'Ibn Roschd (Averroès) est affirmative. Parmi les Juifs, les commentateurs du Talmud ou de l'Ancien Testament, de même que les philosophes moins orthodoxes, avaient beaucoup à dire à ce sujet. Nous reviendrons assez souvent sur Maimonide dans l'exposition qui suit. Et par les Kabbalistes les spéculations de ce genre ont reçu une extension très grande.

Ainsi dans les trois religions, juive, chrétienne, et arabe, les anges ont un grand rôle à jouer. Non seulement l'homme peut arriver à la connaisance des anges, ces êtres essayent d'eux-mêmes de se mettre en rapport avec lui. C'est ce que Donne affirme aussi.

« Les anges », dit-il, en citant St. Bernard, « sont *seduli animae pedissequi*, les compagnons fidèles et assidus de tous nos pas. Ils le sont, ils vaquent au service et au bien de l'homme, parce que c'est là *illorum optimum*, la meilleure chose que les anges, comme anges, puissent faire. » Et un peu plus loin il continue : « La raison (que les anges possèdent également avec les hommes) (4) est le plus grand grand bien que les anges en eux-mêmes aient de nature.

(1) Job IV. 18.
(2) Alford, I, 429.
(3) *Averroès et l'Averroïsme*, p. 148.
(4) Greg., *Homil.* XXIV. *In Evang.* (*in Homilia Ascensionis*) *Homo habet commune cum angelis intelligere.*

Elle leur enseigne que ce qu'il y a de mieux pour eux c'est d'accomplir ce en vue de quoi ils ont reçu l'existence. Ils ont été créés *esprits* dans un but plus glorieux, c'est-à-dire afin de se tenir en la présence de Dieu, de jouir de la plénitude de cette contemplation. Néanmoins, Dieu a fait des *anges* de ses esprits à cause du bonheur qu'il éprouvait à être en relations avec les hommes. *Sufficit illis et pro magno habeant,* que ceci suffise aux anges et qu'ils en donnent gloire à Dieu, *quod cum spiritus sint conditione e gratia facti sunt angeli,* par nature ils ne sont qu'esprit (et il en est de même du diable) mais par la faveur divine et par leur office, ils sont des anges, les messagers de Dieu auprès des hommes (1). »

C'est là également la doctrine de St. Thomas, de Maimonide, du Pseudo-Denys. « Ce sont (les anges) qui en premier lieu sont admis à la participation de la divinité, et expriment moins imparfaitement et en plus de manières le mystère de la nature infinie. De là vient qu'ils sont spécialement et par excellence honorés du nom d'anges, la splendeur divine leur étant départie tout d'abord, et la révélation des secrets surnaturels étant faite à l'homme par leur entremise (2). »

Les allusions qui abondent dans l'œuvre de Donne, tant poétique que théologique, nous le montrent comme familier avec les doctrines formulées par le Pseudo-Denys. A l'égard de cet écrivain, Donne s'exprime ainsi : « St. Denis a fait plus de méditations qu'aucun autre sur les noms, la nature, l'ordre et la connaissance des anges (3). »

Les anges sont donc des intermédiaires entre Dieu et les hommes. Et outre qu'ils communiquent aux hommes la volonté de Dieu ils rapportent aussi les prières des hommes au Tout-Puissant. Mais, comme nous l'avons ailleurs indiqué, un penseur du tempérament de Donne ne pouvait regarder aucun intermédiaire, même l'ange, comme tenant un rôle essentiel dans l'œuvre du salut.

« Je ne dois pas », dit-il en parlant de la prière, « me fier aux prières des autres, pas même des anges. Ce sont des esprits qui non seulement servent Dieu, mais qui se rendent utiles aussi comme des intermédiaires entre Dieu et les hommes. Ainsi quand ils présentent nos prières, ils prient probablement eux aussi pour nous. Cependant nous ne devons pas nous fier aux prières des anges (4) ».

Chez Donne le tempérament de l'artiste, l'éducation reçue dans sa jeunesse, les traditions dont il héritait, de même que les obligations de la carrière qu'il avait choisie, tout le poussait à aimer, à respecter, et à défendre certaines traditions et un certain cérémonial religieux dont il reconnaissait la valeur et la beauté. Mais pour lui, malgré ces tendances marquées, il ne reste en dernier ressort que Dieu et l'individu. C'est pour lui comme si les deux se trouvaient face à face dans l'éternité qui se tait, afin que Dieu prononce le mot de pardon pour celui qui a été racheté. Mais cela n'empêche

(1) Alford, II, 276.
(2) *Pseudo-Denys Hier. Celest.* IV, 2 (trad. de Darboy).
(3) Alford, V, 426.
(4) Alford, I, 219.

pas que dans son système métaphysique les anges aient une place bien définie.

Que sont donc les anges en réalité ? Sont-ils des substances séparées ou, comme on l'a dit quelquefois, des intelligences pures n'ayant rien à faire avec la matière ? Ou sont-ils, au contraire, matériels, ou du moins liés à une matière qui, bien que distincte de celle du monde humain, reste pourtant une forme de la matière ? Pour résoudre ces questions on avait avancé plusieurs théories qui se confondent parfois et se mêlent les unes aux autres. Parmi les générations qui précèdent Donne nous trouvons d'abord une doctrine qui est celle de la théologie chrétienne orthodoxe représentée par St. Thomas et qui est également celle du philosophe juif Maimonide. Elle affirme que les anges sont des intelligences absolument séparées. Ils n'ont par essence et de leur nature rien à faire avec aucune matière. On les appelle *substances* mais seulement dans le sens où Dieu est la Substance par excellence, sens qui est essentiellement contradictoire au mot de substance tel qu'il s'applique dans le monde matériel. Une seconde doctrine croit à deux matières l'une corporelle et de ce monde temporel, l'autre spirituelle et appartenant au monde invisible. Dieu seul est libre de toute matière sensible ou spirituelle. C'est la doctrine que Duns Scot exposa en la rapportant au Juif Ibn Gébirol comme son auteur. (« Je reviens à la position d'Avicembron », répétait-il (1).) Et si nous en recherchons l'origine elle remonte à Plotin (2). Donne, comme nous le verrons, suit St. Thomas ; mais que l'autre doctrine, celle de Duns Scot, fut aussi courante, alors c'est ce que nous montre une courte étude d'un des contemporains de Donne, Richard Crackenthorpe (3). Ce dernier se rattache à Duns Scot et à ses prédécesseurs. Reste une troisième théorie franchement opposée à la première, c'est celle qui avait été maintenue par les Stoïciens, et que certains penseurs d'une époque plus rapprochée de Donne avaient également acceptée. Elle attribuait à l'Univers entier, y compris Dieu, une existence matérielle.

Ces deux dernières doctrines se confondaient parfois. On établissait ainsi un enchaînement ininterrompu qui part de la matière brute pour arriver jusqu'à Dieu. La doctrine de Duns Scot, à vrai dire, mettait Dieu en dehors et au-dessus de la matière spirituelle, mais l'autre doctrine le plaçait au sommet de cette suite d'existences, comme le type par excellence de la matière.

St. Thomas de son côté est très affirmatif. Les Juifs orthodoxes et Maimonide aussi sont avec lui pour rejeter de telles conceptions (4). Mais le sage Maimonide se rendait compte qu'il est fort difficile pour l'homme de comprendre cette nature purement spirituelle. « Tu sais que la perception de ce qui est exempt de matière

(1) Hauréau, *Hist. de la Phil. Scol.*, Vol. II.
(2) *Enn*, II, 4.
(3) Voir p. 197.
(4) Voir Karppe, *Le Zohar*. Munk, *Maimonide, Guide des Egarés* (trad. française).

et entièrement dénué de corporéité est très difficile pour l'homme — à moins que ce ne soit après un grand exercice — et particulièrement pour celui qui ne distingue pas entre l'*intelligibilité* et *l'imaginaire* (1). »

C'est peut-être à cause de cette difficulté qu'a été conçue la théorie des deux matières, l'une spirituelle, l'autre corporelle. Dans la doctrine d'Ibn Gégirol (Avicembron pour le moyen âge chrétien) elles ne se distinguent entre elles que par une différence quantitative, non qualitative. C'est dans l'étude de M. Karppe sur le Zohar que nous puisons notre exposition de cette thèse : Hors Dieu, il n'y a pas de substance séparée d'une certaine matière. Tout émane de la volonté divine. « A mesure que les substances vont en descendant elles s'épaississent et enfin elles finissent par se corporifier et s'arrêter à leur extrémité (2). »

Cette théorie ne laisse plus exister l'abîme si difficile à combler entre le monde intelligible et le monde sensible. Il y a une gradation lente depuis Dieu, qui est esprit absolument pur, jusqu'à la matière au dernier degré de l'échelle de l'existence. Ce qui différencie donc les choses ce n'est absolument que le degré d'éloignement auquel elles se trouvent de la source de l'existence, de l'unité absolue. Mais tout le monde ne s'apercevait pas où cette conception pouvait conduire. Celui qui ne se sauvegarde rigoureusement, comme l'avait fait du reste Plotin, ouvre ainsi la porte au panthéisme, hostile également à la pensée orthodoxe, ou juive ou chrétienne ou arabe. Un écrivain important de la fin du XVI[e] siècle que Donne cite à plusieurs reprises nous offre un exemple de cette tendance. Ses contemporains accusaient Jean Bodin d'avoir abandonné la foi chrétienne. On le disait partisan du déisme juif qui faisait alors en Europe des conquêtes dont l'histoire religieuse doit tenir compte. Quelle que fût la forme de religion qu'il acceptât, Bodin nous fait voir, dans les premières pages de son *Théâtre de la Nature Universelle* (3) jusqu'à quel point il s'approche de cette forme de panthéisme dont il est ici question. « Puis doncques qu'on doit commencer par les choses plus faciles et qu'il n'y a rien qui soit de meilleur à comprendre que les choses simples, il né faut pas douter que la première et la plus simple hypostase de nature ne soit enclose en la matière vestue de ses accidents, laquelle est comme la première lie de nature despouillée de toute forme telle qu'est la cendre laquelle combien qu'elle soit par le feu despouillée de toutes formes, ne laisse pourtant de subsister contre l'opinion du vulgaire n'ayant autre chose pour son essence que la matière conjoincte aux accidents.

« La seconde hypostase de nature consiste de matière forme et accidents tels que sont les éléments.

« La troisième hypostase de nature est celle laquelle outre la matière forme et accidents est aussi composée de deux éléments

(1) Munk, I, 176 ; *Maimonide, Guide des Egarés*, I, ch. XLIX.
(2) Karppe, ouvrage cité, p. 178.
(3) Lyon, 1597.

comme la vapeur et exalation desquelles l'une se fait d'air et d'eau, et l'autre d'air et de feu.

« La quatrième hypostase de nature est celle qui se fait de trois éléments, comme la nuée.

« La cinquième se fait des quatre éléments qui ne sont pas assemblés par artifice, mais par le seul moyen de nature qui les a conjointe en la sorte qu'on voit aux pierres et au reste des minéraux qui sont sans vie.

« La sixième hypostase de nature est des choses qui ont vie comme les plantes.

« La septième est des choses, lesquelles outre la vie ont seulement sentiment et puissance de se mouvoir comme les bêtes brutes.

« La huitième est des choses, lesquelles outre la vie et le sentiment ont quelque intelligence comme l'homme.

« La neuvième est des choses lesquelles outre la matière, la forme, la vie, le sentiment et l'intelligence ont quelque chose de plus clair et excellent que tout le reste, tels que nous savons les Anges et autres corps célestes.

« La dixième est exempte de toute condition corporelle estant infinie et par desseus l'ordre de la nature à savoir Dieu éternel et infiny. Par ainsi il ne faut pas s'arrêter à la fable de Critias dans Platon touchant l'enfantement de cinq formes puisque nous voyons qu'il y en a neuf sans le dixième ordre : on peut entendre par cecy que les dernières hypostases de nature sont plus composées que les premières. »

Si l'on s'arrête un instant sur les écrits de Plotin comme source de ces idées métaphysiques, on trouve chez lui d'abord une théorie très distincte des deux matières qu'il expose après avoir rejeté la doctrine stoïciene sur l'universalité de la matière (1).

C'est à la suite de Plotin qu'Avicembron développait au moyen âge sa doctrine sur la matière spirituelle. Nous la trouvons exposée encore une fois à l'époque même de Donne chez Crackenthorpe. Cette conception est pleinement discutée et solidement maintenue par ce docteur de l'église anglicane. Crackenthorpe est ainsi un partisan en métaphysique de Duns Scot. Donne de son côté prend la défense de la doctrine thomiste.

C'est dans son *Introduction à la métaphysique* que Crackenthorpe discute la question (2). Il exposa sa définition de la substance à laquelle il prête deux divisions, la substance complète et la substance incomplète. La première est celle qui soutient les accidents comme leur sujet dernier (3), ce que la substance incomplète ne peut faire (4).

Il procède ensuite à l'exposition qui nous intéresse. La matière

(1) Enn. II. 4.

(2) *Introductio ad Metaph.* (voir Ch. de Remusat, *La phil. Angl. de Bacon jusqu'à Locke*).

(3) « Substantia completa est substantia quæ accidentibus substat ut eorum ultimum subjectum » (*Introd. ad Metaph.*, ch. VII.).

(4) « Substantia incompleta est substantia quæ accidentibus substare, ejusve ultimum subjectum esse non potest. Tales sunt differentiæ seu formæ substantiales, ut sensibile, animatum » (Ibid. ch. VI.).

première est identique en fait et en nature avec la substance qui est le genre par excellence (*summun genus*). Or, puisque la substance est commune aux anges, aux âmes, et à tous les esprits et êtres incorporels, de même aussi la matière première est commune à tous ces êtres. Si donc par essence ils sont substantiels, par essence ils sont matériels aussi, ce qui est regardé comme paradoxal, puisque l'on appelle immatériels les anges et les âmes. Mais la contradiction n'existe pas en réalité, elle n'est que verbale. Le mot « matériel » est compris vulgairement mais à tort, comme synonyme du mot « corporel » c'est-à-dire ayant poids et étendue. En ce sens les corps seuls sont matériels.

En réalité le mot équivaut à « substantiel » c'est-à-dire ce qui est capable de servir de sujet aux accidents. Dans ce sens véritable, les esprits, les anges, et les âmes sont matériels tout autant qu'aucun être qui possède la faculté de servir de sujet final. En ce sens Dieu seul est immatériel et Crackenthorpe cite des paroles de Jean Damascène à l'appui (1).

Ayant ainsi défini sa position Crakenthorpe indique les sources de sa doctrine. Il ne faut pas croire que ce sont là des idées personnelles ou modernes, dit-il. Au contraire il y a déjà trois cents ans que le fameux Avicembron maintenait que les anges sont matériels ou composés de la matière première et d'une forme spirituelle (2). Crackenthorpe donne un résumé ensuite des preuves d'Avicembron et rappelle que St. Thomas a voulu le combattre mais selon l'idée de Crackenthorpe sans succès (3). Quoiqu'en dise Crackenthorpe, St. Thomas avait réfuté cette doctrine d'une façon qui lui paraissait satisfaisante et qui fut regardée comme telle par les chrétiens ortho-

(1) « Altera duditatio est hæc : Si materia prima sit idem re ac natura cum substantia quæ est summum genus tum sicut substantia inest et convenit Angelis animabus et omnibus spiritibus et incorporeis substantiis, itidem et materiam primam illis omnibus inesse et convenire necesse est ; ideoque sicut sunt essentialiter substantiæ, ita erunt essentialiter materiales : quod ab omnibus pro paradoxo habetur, cum Angeli et animæ rationales ubique substantia immateriales appellentur.

« Ad solvendum hoc dudium si observes hanc distinctionem non poteris errare. Materiale sumitur dupliciter : Primo vulgariter sed improprie et abusive pro corporeo, seu pro eo quod quantum est et extensum secumdum longum latum et profundum ; quo sensu corpora solum modo materialia sunt, et materia habent corporalitatem. Secundo sumitur proprie, sed non vulgariter pro substantiali, seu pro eo quod naturam habet substantialem, per quam accidentibus substare potest ; atque hoc sensu (qui serus est et genuinus istius vocis) spiritus omnes angeli, animæque rationales tam vere materiales sunt quam ulla corpora quæ materiam, id est, substantialitatem seu vim substandi accidentibus æque habent. Hoc enim sensi solus Deus immaterialis est, ut *Damasc.*, lib. 2, *Orthod. fidei*, cap. 3, dicit (μόνον γάρ ὄντως ἄϋλον τὸ Θεῖον ἐστί).

« Sola divinitas immaterialis est : præter Deum omnia alia (de substantiis loquor) materialia ; quia naturam habent ejus modi ut accidentibus substare possint. »

(2) Pour avoir l'opinion de Donne sur la matière première voyez ci-dessus IV[e] Partie, ch. I.

(3) « Neque vero autem novum hoc putandum est aut paradoxon. Tenuit hanc sententiam (quod angeli sint materiales, vel compositi ex materia prima et forma quadam spirituali) ante 300 annos Avicembron in art. 2 idque ex eo probat, quia in substantia incorporea, intellectus apprehendit aliquod per quod distingui-

doxes (1). Donne accepte, à son tour, la doctrine thomiste, et l'église anglicane en général, si nous prenons Richard Hooker pour son interprète (2), est avec lui.

Crackenthorpe tâche de démontrer que la doctrine d'Avicembron a été soutenue par bien des penseurs de l'antiquité. Il trouve d'abord que St. Augustin ne s'est point prononcé sur cette question, mais tend à admettre une matière spirituelle (3). Mais il lui semble que Platon est de son côté, de même qu'Aristote (4). Les chrétiens qui acceptaient cette doctrine développée par Avicembron après Plotin s'efforçaient de mettre Dieu bien en dehors de tout l'enchaînement d'êtres plus ou moins matériels. Ceux aussi qui défendaient la nature purement spirituelle des anges ne songeaient nullement à les mettre de plain-pied avec la Divinité. En comparaison avec Dieu ces êtres sont tout aussi imparfaits que ceux qui sont joints à la matière.

« Les anges sont des esprits, » dit Donne, « mais si on les compare avec le pur esprit en Dieu, il y a en eux une certaine disposition charnelle qui se manifeste par ce fait : ils étaient capables de tomber » (5).

Pourtant si on fait (comme Donne, et l'école qu'il suit) une distinction nette entre les esprits et la matière, comment ces esprits purs peuvent-ils communiquer avec les hommes ? Car tous admettent que les anges entrent facilement en relations avec nous. Pour les partisans de la théorie des deux matières ou d'une matière se diversifiant par une distinction plutôt quantitative que qualitative, la question se posait d'une autre façon. Ceux qui mettaient Dieu en dehors de cette série d'êtres matériels n'avaient à envisager qu'une seule division, celle que la création creuse entre Créateur et chose créée.

tur a substantia corporea et aliquod per quod cum ea convenit, unde concludit illud per quod differt esse quasi formam, et illud in quo convenit quodque subjicitur illi formæ esse ejus materiam ex quo consequitur materiam eandem (quoad essentiam) esse spiritualium et corporalium. Hanc illustrationem (sane valdissimam) proponit Aquinas et frustra refellere conatur. »

(1) Quæst. I. *De substantia angelorum absolute* 5 articles : —

Art. I. Utrum angelus sit omnino corporeus.

Art. II. Utrum angelus sit compositus ex materia et forma.

Art. III. Utrum angeli sint in aliquo magno numero.

Art. IV. Utrum angeli differant specie.

Art. V. Utrum angeli sint incorruptibiles.

« La conclusion est : Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium. Adhuc ulterius impossible est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. »

(2) *Laws of Eccles. Polity*, I, 4 : « Les anges sont des esprits, immatériels et intellectuels. »

(3) Dici non posse qualis fuisset illa materies animæ (*de Gen. ad Lit.*, VII. 6).

(4) Plato (et ille divinus dictus) præter mundi opificem nullas alias immateriales substantias esse sensit : ita *Fons* (*Ibn Gébirol*), Com. in Lib. 12 *Met.*, cap. 8.

Vides igitur ex Arist. mente, et Angelos et animas materiales esse (*Met.*, 1, 9, cap. 1). Si alicubi eos immateriales vocet [*et il donne diverses citations*] ne putes eum sui oblitum aut sibi ipsi contradicere ; non contradicit. Sed cum immateriales vocat, intelligit materiam quæ cum corrumpentibus qualitatibus conjuncta est ; hac eos vacare certum est et hoc sensu vere immateriales sunt.

(5) Alford, I. 435.

Les médiévaux qui considéraient les anges comme des esprits entièrement séparés de toute matière faisaient appel à une autre doctrine néoplatonicienne pour répondre à cette question. Il se trouve chez Plotin une théorie selon laquelle l'âme se joint d'abord à un corps éthéré, l'esprit (πνεῦμα), qui lui sert de véhicule quand elle descend dans le monde. Cette doctrine plotinienne, qui n'a pas servi dans la psychologie chrétienne, trouve sa place dans l'angéologie.

La théorie du Maître ne paraît pas parfaitement claire. Du moins elle ne s'accorde pas entièrement avec la théorie des deux matières soutenues ailleurs. Ici il semble affirmer que l'âme n'est point unie essentiellement à cet esprit ou corps éthéré. Elle est au contraire intelligence pure avant sa descente et avant son association avec le πνεῦμα. Chez Plotin, ici, cette intelligence pure a besoin de s'unir tout d'abord à un esprit — le sens du mot est restreint — qui ne lui est point essentiellement uni, avant de se joindre ensuite à la matière comme sa forme. Mais chez ses disciples, chez Porphyre et Jamblique, l'union tend à devenir essentielle (1). Jamblique affirme que selon Platon, l'âme a pour véhicule (ὄχημα) un esprit pur. Mais il blâme « quelques péripatéticiens » qui font de l'âme même un corps éthéré. Porphyre dit (2) : « Quand l'âme quitte le corps solide auquel elle présidait, elle reste unie à l'esprit (πνεῦμα) qu'elle a reçu des sphères célestes... A l'état de pureté supérieure l'âme s'unit à un corps voisin de la nature immatérielle, à un corps éthéré. Lorsqu'elle descend du développement de la raison à celui de l'imagination elle reçoit un corps solaire. Si elle s'efféminé et se prend d'amour pour les formes elle revêt un corps humain. Enfin quand elle tombe dans les corps terrestres... » (3).

S'il nous importe de remonter ainsi aux sources, si court que soit cet aperçu, c'est à cause du fort courant plotinien qui se signale en Angleterre déjà avant Donne, et qui se montre dans toute sa vigueur durant les générations suivantes. Alors se développe l'école des philosophes auxquels on a donné le nom des « Cambridge Platonists ». Un des plus remarquables d'entre eux est Cudworth. C'est chez lui, dans son *Système Intellectuel de l'Univers*, qu'il faut chercher l'expression la plus complète de cette doctrine de la substance spirituelle, le πνεῦμα, ou nature plastique. De son œuvre philosophique en général, qui est d'ailleurs des plus intéressantes, nous n'avons pas à parler. Mais il fait une exposition très utile pour notre sujet des diverses théories sur la nature des anges. Voici le passage du Chapitre V où il traite ces différentes idées. Le livre est une réfutation des athées en général et en détail, et le chapitre

(1) Bouillet a dans son étude de Plotin réuni des textes à ce sujet (II, 643).

(2) Principe de la théorie des intelligibles : de la descente de l'âme dans le corps (Bouillet, II, 633).

(3) Porphyre a voulu éclaircir un passage de Plotin, *Enn.*, IV, L. III, 9, 15. Macrobe le reproduit dans son commentaire sur *Le Songe de Scipion*, I, 14 (Bouillet, II, 633). On sait combien *Le Songe de Scipion* était lu au moyen âge (cf. Chaucer, *Parlement of Fouls*, I. Le poète s'est fatigué à la lecture du *Songe* quand il tombe dans le sommeil qui produit sa vision).

en question s'intitule plus particulièrement la réfutation de l'athéisme.

« En voici les deux doctrines extrêmes, l'une que les anges n'ont rien du tout de corporel (corporeal) qui leur soit propre, l'autre qu'ils sont entièrement corporels ou n'ont rien en eux d'incorporel. Un intermédiaire entre les deux est l'hypothèse d'Origène qui est semblable à la thèse pythagoricienne. Dans les anges il y a un mélange de substances incorporelles et corporelles (a complication of incorporeal and of corporeal substance). Ce sont des animaux composés d'une âme et d'un corps. Nous allons maintenant démontrer que la majeure partie des anciens Pères n'étaient ni pour l'une ni pour l'autre de ces deux opinions extrêmes. Mais plutôt pour l'hypotèse moyenne, que ce sont... des esprits ou âmes revêtues d'un corps éthéré ou aérien. »

Cudworth a déjà discuté les différentes opinions des philosophes anciens. Porphyre et Proclus diffèrent en doctrines, dit- il, de leur maître Plotin qui prêtait à l'âme, comme nous venons de le remarquer, un corps aérien ou πνεῦμα dont elle se sépare. « Porphyre (adhérant à une ancienne doctrine pythagoricienne) maintient... que les âmes sont toujours unies à quelques corps. » Et Proclus « dans son commentaire sur le *Timée* dit que l'âme humaine a aussi un véhicule éthéré qui lui appartient, comme Platon l'indique lui-même quand il affirme que le Démiurge au commencement la plaça dans un char. » L'auteur rappelle aussi une phrase de Platon dans l'*Epinomis* sur la vie future de l'homme de bien. Chez les chrétiens, c'est à Origène que Cudworth rapporte la doctrine du corps spirituel de l'âme. Pour lui cette doctrine paraît s'accorder parfaitement avec l'opinion de St. Paul au sujet du corps glorifié de l'homme après la résurrection (1 Cor. xv. 44). Il trouve chez St. Augustin (que Crackenthorpe avait rangé avec hésitation de son côté) un passage qui dit que les corps ressuscités des hommes seront pareils aux corps des anges (1) ce qui lui permet de conclure que St. Augustin croit à une matière angélique. Nous allons voir, en parlant de la psychologie, que Donne de son côté affirme que l'homme, après la résurrection, sera supérieur aux anges par le fait même de posséder ce qui leur manque; à savoir : un corps glorifié (2). Cette notion du corps éthéré ou aérien associé à l'âme ne trouve pas sa place parmi les doctrines de notre poète (3). Mais elle est en rapport étroit avec cette autre théorie qui attribue aux anges une forme lorsqu'ils entrent en relations avec les hommes. Cette dernière idée revient fréquemment dans les œuvres de Donne.

De même que l'âme pour communiquer avec le corps s'enveloppe d'un corps éthéré, les anges pour entrer en communication avec les hommes revêtent un corps aérien ou igné. Donne se

(1) « Qualia sunt angelorum corpora : corpora angelica in societatem angelorum » (De Gen. ad Lit., III, cap. 10).
(2) III[e] Partie, ch. IV. p. 243.
(3) Voir les *esprits vitaux*, III[e] Partie, ch. IV, p. 235.

sert très effectivement de cette théorie dans un de ses poèmes d'amour. La pièce s'intitule : *L'Air et les Anges* (1).

« Deux ou trois fois, dit-il, je t'avais déjà aimée avant de connaître ton visage et ton nom : ainsi dans une voix, dans une flamme sans forme, les anges entrent souvent en communication avec nous, et sont adorés. Mais, toujours lorsque je venais à l'endroit où tu me paraissais être je ne voyais qu'un beau et glorieux rien...

Ainsi un ange s'attribue un visage et des ailes faits de l'air, qui est pur, quoique moins pur que l'ange lui-même.... »

Maimonide qui représente la position extrême de ceux qui nient que les anges aient des corps, soutient que même quand les anges apparaissent à l'homme, les formes qu'ils revêtent n'existent que dans l'imagination de l'homme. Les anges dit-il (*Guide des Egarés*, I, ch. XLIX.(2) n'ont pas de corps ; « ce sont, au contraire des intelligences séparées de toutes matières. Cependant ce sont des êtres produits, et c'est Dieu qui les a créés ». En citant le psaume CIV, « Ses serviteurs sont un feu flamboyant », il continue : « Les anges se transforment ; tantôt (on les appelle) hommes, tantôt femmes, tantôt vents ou esprits, tantôt anges. Par ce passage on a déclaré qu'ils ne sont point matériels, qu'ils n'ont pas de figure stable, et corporelle, en dehors de l'esprit (c'est-à-dire que les figures corporelles sous lesquelles ils apparaissent n'existent que dans l'esprit de celui qui les voit et n'ont point d'existence réelle) et qu'au contraire tout cela n'existe que dans la vision prophétique et selon l'action de la faculté imaginative ». L'homme croit seulement voir une forme de feu ou de vent, parfois la figure d'un homme. Dans le passage que nous avons cité Donne fait allusion plutôt à la doctrine thomiste, qui soutient que les anges assument des corps réels faits de feu ou d'air. La raison donnée dans les deux cas est identique. Selon St. Thomas aussi, l'ange s'enveloppe d'un corps à cause de l'homme afin d'entrer en relations familières avec lui. Ces corps leur sont adjoints, mais les anges ne sont ni la *forme* du corps ni même le *moteur* seul, mais comme le moteur que ce corps représente dans son mouvement (3). Les corps sont formés d'air condensé par la puissance divine (4). De même le cartésien Antoine le Grand, dans son ouvrage sur les principes de la philosophie cartésienne (5) démontre que les anges sont des êtres immatériels (6) mais qu'ils ont la faculté de mouvoir les corps (7).

(1) Grierson, I, p. 33.

(2) S. Munk, trad. *Guide des Egarés*, I, 175.

(3) *Summa*, I^a, Q. LI, art. 2 : « Angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos, ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam hommes expectant cum eis habendam in futura vita. ...Corpus assuptum unitur angelo non quidem ut formæ neque solum ut motori, sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum. »

(4) I^a, Q. LI, art. 2 : « Licet aer in sua raritate manens, non retineat figuram neque colorem, quando tamen condensetur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic angeli assumunt corpora ex aere condensando ipsum virtute divina quantum necesse est ad corporis assumendi formationem. »

(5) Londres, 1672. *Instit. Philos.*

(6) Ibid. Pars III, cap. I. 4. *Angeli sunt entia immaterialia.*

(7) Ibid. III, cap. V. 1. *Facultas est in angelis movere corpus.*

Ainsi les distinctions à ce sujet qui semblent exister entre les deux doctrines que l'on peut appeler des noms de thomiste et de scotiste, s'effacent davantage à mesure que l'on se rend compte des qualifications ajoutées de part et d'autre.

Les thomistes admettaient que les anges, essentiellement immatériels, assument des corps plus ou moins matériels. Les scotistes, de leur côté, admettaient que l'ange n'est point uni à son corps comme étant la *forme du corps,* c'est-à-dire de la façon dont l'âme humaine est unie au corps. Selon la doctrine exposée par Crackenthorpe comme scotiste, le corps de l'ange lui est uni comme à une forme qui est présente au corps comme le marin est présent au bateau (1).

Crackenthorpe parle ainsi après avoir fait allusion à la doctrine « des platoniciens, qui croyaient que les anges sont non seulement corporels mais animaux aussi ». Plotin, Jamblique, Porphyre et Apuleius, dit-il (rangeant ainsi le maître avec ses disciples) définissent ainsi les démons : Ce sont des êtres animés passibles de détériorations, rationnels quant à l'esprit, aériens quant au corps, éternels quant à la durée de l'existence (2).

Tout le moyen âge a répété cette définition d'Apulée. Il serait pourtant fort difficile de classer les théories médiévales à ce sujet et nous ne devons plus nous attarder sur ce point. A propos des démons, des anges bons et mauvais, des dieux des païens, des âmes des justes et des méchants après la mort, l'imagination avait libre cours, pour travailler sur des données philosophiques considérables à côté d'une ignorance bien plus grande encore (3).

(1) *Introd. ad Metaph. IX.* Quare Aqui : (p. I, 75, art. 7) recte posuit hoc ut essentiale descrimen inter animan rationalem et angelorum : quod anima ex sua natura sit unibilis corpori, ut forma Physica vera informans materiam, et cum ea constituens aliquid physicum compositum, angelus nunquam sic uniatur nec sit unibilis ut forma informans corporis sed solum ut forma assistens, sicut est nauta navi.

(2) Ibid. Plotinus, Jamblichus, Porphyrius, Apuleius, qui juxta mentem omnium Demones definit (teste Aug. lib. 8, de Civ. Dei, cap. 16) esse animalia, animo passiva id est perturbationibus obnoxia, mente rationalia, corpore aeria, tempore æterna.

(3) Sur la ressemblance des *dieux* néoplatoniciens (cf. *Enn.* III, 9, pa. 9, « Les dieux qui occupent le rang le plus élevé ») et les anges *Bouillet* note que : — Selon St. Augustin les intelligences parfaites que Plotin appelle des dieux ne sont autre que *les anges* : « Les anges ne sont pas seulement éternels, mais bienheureux, et le bien qui les rend heureux, c'est Dieu même, leur créateur, qui leur donne par la contemplation et la participation de son essence une félicité sans fin. ...Si les platoniciens aiment mieux donner aux anges le nom de *dieux* que celui de démons, et les mettre au rang de ces dieux qui, suivant Platon, ont été créés par le Dieu suprême, à la bonne heure, je ne veux point disputer sur les mots. En effet s'ils disent que ces êtres sont immortels, mais cependant créés de Dieu et qu'ils sont bienheureux, mais par leur union avec le Créateur et non par eux-mêmes, ils disent ce que nous disons de quelque nom qu'ils veulent se servir. Or que ce soit là l'opinion des platoniciens, sinon de tous, du moins des plus habiles, c'est ce dont leurs ouvrages font foi. Pourquoi donc leur contesterions-nous le droit d'appeler *dieux* des créatures immortelles et bienheureuses ? Il ne peut y avoir aucun sérieux débat sur ce point, du moment que nous lisons dans les Saintes Ecritures : le Dieu des dieux, le seigneur, a parlé » (*Cité de Dieu,* **IX, 22, 23**).

C'est cette insistance sur la nature parfaitement immatérielle des anges qui force St. Thomas à nier l'individuation de ces êtres célestes : « Chaque ange », dit Donne, « constitue une espèce à lui seul (1) ».

D'après la doctrine thomiste la matière est le principe d'individuation. C'est la *materia signata* qui, jointe à la forme, constitue l'individu. L'âme humaine s'unit essentiellement au corps. Elle est en puissance au moins toujours unie à cette chair pour laquelle, selon la doctrine la plus accréditée, Dieu l'a créée au moment où le corps était prêt à recevoir. « Dans ce monde mon corps a été fait le premier et puis mon âme », dit Donne (2).

De même ceux qui, suivant une doctrine plus plotinienne, croyaient que l'âme existait au ciel avant de s'unir au corps, lui attribuaient pourtant des facultés corporelles en puissance.

Mais pour les anges il en était autrement. Puisque la matière, principe d'individuation, leur fait défaut, l'espèce est pour ainsi dire l'individu céleste. Donne y pense lorsqu'il parle « des hommes qui, si l'on pouvait les rassembler tous, tous ceux qui ont jamais été, qui sont, ou qui seront, il n'auraient pas ensemble à eux tous la puissance d'un seul ange. Et de même tous les anges (que l'Ecole considère comme étant plus nombreux non seulement que toutes les *espèces,* mais que tous les *individus* de ce monde) n'ont pas en eux tous la puissance d'un seul doigt de la main de Dieu (3) ».

C'était pour le moyen âge une question des plus importantes que celle de l'individuation. Donne aussi appuie très souvent sur la part que joue le corps dans la formation d'un homme, mais il y revient en moraliste et en théologien plutôt qu'en métaphysicien. Sans se prononcer directement sur la question métaphysique et spéculative de l'individuation, il semble pourtant offrir une solution qui sera plus plotinienne que n'est celle de St. Thomas. Nous avons relevé chez Dinne une phrase qui semble attribuer à la forme plutôt qu'à la matière cette fonction d'individualiser. Nous ne pouvons pourtant pas trop insister là-dessus. Comme nous venons de le dire il ne se pose jamais la question pour y répondre expressément. Dans un des sermons nous le voyons dire, « Ma matière, ma substance n'est que terre... Dans ma matière, je dois mourir, mais dans ma forme, l'image par laquelle je suis fait, je ne puis mourir » (4).

La phrase, avons-nous dit, n'est pas concluante. L'anglais se prête même à deux interprétations, un peu divergentes. « My form, the image I am made by, » pourrait peut-être à la rigueur se comprendre dans le langage de cette époque : « l'image d'après laquelle, à la semblance de laquelle je suis fait, » de même que l'on peut entendre par là « la forme, l'image qui me fait [homme]. »

En général Donne ne se prononce pas sur les questions d'Ecole. Et la conclusion pratique est la même pour lui que pour St. Thomas.

(1) Grierson, I, 289.
(2) *Essais,* IV.
(3) Alford, I, 131.
(4) Ibid. IV, 493.

L'homme diffère des anges. Il se compose de deux parties, matière et forme, corps et âme. Une fois que l'union a été consommée, la matière et la forme appartiennent l'une à l'autre. La mort physique est le résultat de leur divorce temporel, qui se terminera par une réunion des deux à la Résurrection. Et nous voyons clairement que Donne accepte la théorie thomiste de l'individuation sur ce point du moins que chaque ange, étant séparé de toute matière constitue une espèce à lui seul.

Il faut maintenant considérer l'angéologie proprement dite. C'est par le Pseudo-Denys l'Aréopagite en particulier (après Proclus) que la hiérarchie des êtres célestes a été élaborée. Ce sont ses œuvres qui ont donné à l'Occident le système angélique sous sa forme complète et à peu près définitive.

Le Pseudo-Denys définit ainsi sa conception : —

« La hiérarchie est à la fois ordre, science, action, se conformant autant qu'il se peut, aux attributs divins... Le but de la hiérarchie est d'assimiler et d'unir à Dieu » (1). Par ce mot de hiérarchie il entend « un certain arrangement et une ordonnance sainte, image de la beauté incréée, célébrant en sa sphère propre, avec le degré de pouvoir et de science qui lui revient, les mystères illuminateurs, et s'essayant à retracer avec fidélité son principe originel... » Ceux qui en font partie ont le nom d'ange « parce que la splendeur divine leur a été départie tout d'abord, et la révélation des secrets surnaturels est faite à l'homme par leur entremise. Il est dans les exigences de l'ordre éternel que les choses inférieures s'élèvent à Dieu par le moyen des choses supérieures. Cette règle n'atteint pas seulement les esprits qui soutiennent vis-à-vis l'un de l'autre des rapports de supériorité et d'infériorité, mais bien encore ceux qui sont au même rang » (2).

Les natures angéliques sont désignées par neuf appellations diverses. Elles sont distribuées en trois hiérarchies, dont chacune comprend trois ordres. La première hiérarchie environne toujours la divinité et s'attache indissolublement à elle d'une façon plus directe que les deux autres.

Il y a : —

I. (1) Séraphins (lumière et chaleur).
   (2) Chérubins (plénitude de science ou débordement de sagesse).
   (3) Trônes (constance et fixité).

II. (1) Dominations (affranchissement de toute chose fausse et vile).
   (2) Vertus (la mâle et invicible vigueur déployée dans leurs fonctions sacrées).
   (3) Puissances (la force de leur activité et le bon ordre dans lequel elles se présentent à l'influence divine).

III. (1) Principautés (savent se guider elles-mêmes et diriger invariablement les autres vers Dieu).

(1) *Hier. Celeste*, ch. IV. 2.
(2) Transl. de Darboy, *Hier. Celeste*, ch. III, 112.

(2) Archanges (tiennent aux Principautés en ce qu'ils gouvernent les anges et aux anges en ce qu'ils remplissent parfois la mission d'ambassadeurs).
(3) Anges (ambassadeurs).

Or dans la hiérarchie des êtres céleses, de même que parmi les choses les plus humbles de la nature, chacun se contente de la place que Dieu lui a donnée. « La poussière ne se plaint pas de ne pas être l'ambre, » dit Donne. « De même un ange ne se plaint pas de ne pas être un séraphin. » (1).

C'est ce que l'École affirme de la joie du ciel, où chacun se contente de ce qu'il en possède, que sa part soit plus ou moins grande, car tout est donné selon la volonté de Dieu. L'expression la plus belle de cette conception se trouve chez Dante : « Dans sa volonté est notre paix », (2) répondent les âmes que le poète interroge.

C'est une idée sur laquelle Donne revient souvent, à propos du bonheur dans le ciel. Mais nous avons certains passages où il est moins affirmatif : « Quoi qu'il en soit, » dit-il ailleurs, « s'il est possible qu'un ange désire être archange ou qu'un archange désire se voir chérubin, pourtant un homme ne peut de propos délibéré désirer se faire ange, car à réaliser un tel désir il perdrait, il se dépouillerait de cette gloire qu'il doit posséder dans son corps, glorifié au ciel. »

On ne peut désirer vraiment que ce que l'on conçoit comme son bien. Donne est loin d'être seul à le croire, et il le répète fort souvent. Or nous revenons encore sur cette idée fondamentale tant de fois signalée : loin d'être méprisable (quoique trop souvent il le devienne) le corps est capable d'une glorification telle que l'homme en le retrouvant à la résurrection, l'emportera sur les anges qui ne restent que des esprits purs.

En réalité l'angéologie retenait au XVII[e] siècle son intérêt métaphysique. Sous l'influence de l'église réformée l'importance religieuse de ces êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme s'amoindrissait. Mais l'intérêt que l'on portait aux solutions offertes sur la nature de ces êtres ne diminuait pas. Le livre de Richard Hooker sur la constitution de l'église anglicane, par exemple, est rempli d'allusions intéressantes à la nature et aux fonctions des anges. M. Grierson rappelle (3) un vers de Milton qui indique à quel point ce poète était familier avec l'angéologie médiévale. Dans le sonnet où, aveugle et oublié, Milton se souvient que ceux-là servent aussi qui ne font qu'attendre (4), l'esprit hautain du vieux puritain s'attribue une servitude glorieuse, qui est celle des premiers chœurs célestes. Ceux-là se tiennent toujours en attente autour du trône de Dieu.

Ainsi se continuaient des idées oubliées de nos jours, mais dont le souvenir prête une force plus grande à la poésie d'autrefois.

(1) Alford, V, 165.
(2) *Paradis*, III.
(3) *Poems of Donne*, II.
(4) « They also serve who only stand and wait. »

Pour démontrer la place importante que ces considérations occupent dans l'érudition de Donne, nous ne pouvons mieux faire que de citer ici un passage, long mais caractéristique, des sermons. Notre prédicateur parle d'une question qui n'est pas essentielle, dit-il au point de vue de la croyance chrétienne. Il s'agit de date: la création des anges, si l'on peut s'exprimer ainsi au sujet d'un événement qui a eu lieu hors du temps. Les meilleures opinions diffèrent entre elles. C'est de la façon suivante que Donne résume ces discussions (1).

« Que les anges aient été créés longtemps avant ce monde, tous les Pères grecs de l'Eglise d'Orient l'ont constamment cru. Et dans l'Eglise occidentale parmi les Pères latins, St. Jérôme lui-même en est si persuadé, qu'il se permet de dire : Notre monde n'est pas encore âgé de six mille ans, et durant quelles révolutions infinies des âges, quelles éternités, les puissances, les principautés, les trônes, les anges, n'ont-ils pas servi Dieu avant cela ! (2).

« Théodoret pense autrement, mais il ajoute que ce n'est contraire à aucun article de foi, de croire qu'il en ait été ainsi (3). St. Thomas d'Aquin qui est d'accord avec Théodoret, ne veut pas dire que c'est une erreur (4), par respect pour Athanase et Nazianze qui l'ont cru... St. Augustin dit donc avec modération, et avec ce caractère discret et charitable qui convient à tous lorsqu'il s'agit de questions secondaires : Que chacun l'accepte comme bon lui semble, je ne défends à personne de croire ou que les anges aient été créés avant le monde, ou qu'il aient été créés avec lui. Une chose seulement je ne permets point, c'est de les croire coéternels avec Dieu. Car s'ils n'ont jamais été créés, s'ils subsistent en eux- mêmes, ils sont alors Dieu. Et je défends aussi de croire qu'ils soient maintenant en danger de tomber. Ainsi St. Augustin le regarde comme un article de foi que les anges ne puissent pas tomber... Ils sont soutenus et établis par une confirmation, comme dit l'Ecole...

« Mais puisque certains anges sont tombés, personne ne peut douter qu'ils aient été créés *viatores* (5) et non *beati,* dans la possibilité de la béatitude éternelle, mais non en possession de cette béatitude. Selon St. Augustin, les anges n'avaient pas encore mangé de la manne et déjà ils s'en étaient lassés (6). Ils ne sont pas tombés de l'état auquel ils étaient déjà parvenus mais de l'état auquel ils seraient arrivés, s'ils avaient voulu constamment étudier la volonté de Dieu... Et la nature des anges déchus reste la même que celle des anges fidèles. La nature des fidèles n'est pas non plus changée par le bienfait de leur confirmation. Il s'ensuit que les Pères sont d'accord pour dire d'une façon évidente que l'ange est un esprit im-

(1) Alford, I, 434-5.
(2) Jérôme, Epître I, *Ad Titum* (Donne la cite en latin).
(3) *Quæs. in Genes : Interr., III et IV.*
(4) *Summa,* Ia, LXI, art. 3.
(5) C'est-à-dire, comme les hommes, qui ne possèdent pas ici-bas la béatitude mais qui marchent vers elle.
(6) Donne cite le texte latin.

mortel, mais immortel par l'addition de la grâce et non par nature (1).

« Voyons l'opinion des plus anciens d'entre eux, de Justin Martyr. *Immortalitas eorum ex aliena voluntate pendet,* ils ont une immortalité qui dépend de la volonté d'un autre. Et dans le même sens, St. Cyrille d'Alexandrie dit : que parce que les anges ont été produits de rien il se peut qu'ils soient réduits à rien, car Dieu seul est immortel en soi et par sa nature. Parmi les Pères moins anciens, nous retrouverons l'idée que St. Bernard répète : les anges ne sont pas créés immortels, mais Dieu leur a donné l'immortalité (*non creati sed facti immortales*). St. Jérôme porte cette considération plus loin, jusqu'à la mort spirituelle, la mort du péché. Quoique les anges ne pèchent point, ils sont pourtant capables de pécher, dit-il, (*non peccent peccati tamen sunt capaces*). St. Ambroise exprime le même sentiment avec élégance. Il ne faut pas raisonner ainsi, dit-il, l'ange Gabriel ne meurt pas, Raphaël, Uriel ne meurent pas, donc un ange ne peut pas mourir. Tout le monde est d'accord sur ce point, à savoir : il y a dans les anges la même impossibilié de mourir qui caractérise l'âme humaine. Nous serons pareils aux anges, qui ne peuvent pas mourir, dit le Christ. Seulement comment cette immortalité et cette infaillibilité leur viennent-elles ? cela est encore en question...

« Que les anges soient *impassibles,* qu'ils ne puissent ni pécher ni mourir, tout le monde l'accepte. Mais on affirme aussi que sans le support de la grâce, qui leur est donnée en plus de leurs propres forces qui sont insuffisantes, ils pourraient mourir et pécher. C'est ce qu'affirment les anciens Pères, de même que la première Ecole, à partir de Damascène et l'Ecole moyenne à partir de Pierre Lombard, et l'Ecole postérieure aussi (2) (si nous mettons de côté seulement ces auteurs qui ont écrit depuis le Concile de Latran au temps de nos pères, sous Léon X. Car dans ce concile il fut pour la première fois déterminé que l'âme de l'homme et, par conséquent, les anges, étaient immortels par nature) » (3).

Ces questions, bien qu'elles fournissent des sujets de discussion ne présentaient pour personne un intérêt capital. Par un côté pourtant elles touchaient à la grande question métaphysique de l'origine du mal, ainsi qu'à la relation de l'homme avec son créateur. La mé-

(1) Jean Damascène, *De Fide orth.*, cap. III., « [angelus est] substantia intellectualis gratia et non natura immortalitatem suscipiens ».

(2) Voir III[e] Partie, ch. I. p. 134.

(3) Voir St. Thomas, *Summa,* I[a], Q. LXI, art. 3 : « Dicendum, quod supra hoc invenitur duplex sanctorum sententia. Illa tamen probabilior videtur, quod angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli sunt enim quædam pars universi. Non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile quod Deus, cujus perfecta sunt opera, ut dicitur Deuteron. 32, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit. Quamvis contrarium non sit reportandum erronem, præcipue propter sententiam Greg. Naz. cujus tanta est autoritas, ut nullus umquam ejus dictis calumniam inferre præsumpserit, sicut nec Athanasi documentis, ut Hieron. dicit. »

taphysique chrétienne expliquait l'origine du mal par la chute des anges ; ceux-ci de leur libre-arbitre ont refusé le bien qui leur était offert dans la contemplation éternelle de la Perfection. Et une opinion assez généralement reçue était donc que Dieu a créé le monde et les hommes pour compenser en quelque sorte les pertes que le ciel a subies. L'idée revient très fréquemment dans les écrits de Donne. Elle domine la pensée de Milton une génération plus tard, et c'est ainsi que le récit des anges déchus sert de prélude à son épopée de l'homme. « Dieu est un Dieu si jaloux, » dit Donne (1), « que dans le cas des anges, ce n'est pas pour avoir regardé les autres créatures, ou parce qu'ils s'étaient fiés à elles (puisqu'au moment où les anges sont tombés, il n'y avait pas, selon l'opinion la plus accréditée, d'autres créatures faites encore). Mais pour avoir cessé de regarder immédiatement et directement Dieu, pour avoir réfléchi sur eux-mêmes et parce qu'ils ont eu confiance dans leurs propres forces, Dieu a jeté les anges dans un abîme sans issue et sans fond. »

Nous voyons ici encore que la conception philosophique de Donne ne s'est jamais complètement élaborée ni systématisée. En acceptant une telle explication de la création, il abandonne la conception qu'en philosophie on peut appeler plotinienne, qui voit dans la création un acte à la fois libre et nécessité par la nature divine elle-même. Et en plus il avait l'air dans un autre passage de se ranger du côté de S. Thomas dans cette discussion (2).

D'après le passage que nous venons de citer nous avons vu que les anges fidèles ne peuvent plus tomber. Il n'y a qu'une seule déchéance. Depuis il existe éternellement deux royaumes, celui des bons et celui des mauvais anges.

« Dans le royaume des cieux, » dit Donne, « dans ces ordres que nous concevons, parmi les esprits glorieux, on ne perd pas sa place pour descendre à un rang inférieur, un chérubin ou séraphin ne tombe pas, n'est pas changé en archange ou en ange. Mais ceux qui sont tombés sont tombés dans un puits sans fond » (3). Nous approchons ainsi la question du péché, « C'est dans les meilleures intelligences, » dit Donne encore, « que le péché a commencé, les anges ont péché d'abord, puis les diables, ensuite l'homme » (4).

C'est bien l'ordre que suit Milton. Déchus du ciel, devenus diables tout en retenant, comme nous verrons, leur intelligence supérieure et autrefois céleste, les confrères de Lucifer conspirent contre Dieu, et entraînent dans le péché l'homme créé innocent. C'est parmi les êtres les plus exaltés au ciel que s'est trouvé le plus grand nombre d'infidèles. Donne parle des « anges qui environnent Dieu de plus près... l'ordre dont les membres sont tombés en plus grand nombre » (5).

« L'Ecole est en général d'accord, » dit-il dans un sermon (6),

(1) Alford, V, 29.
(2) III[e] Partie, ch. II.
(3) Alford, III, 42
(4) A Sir Henry Wotton.
(5) Grierson, I, 181.
(6) Alford, II, 119 ; Grierson, I, 181.

« pour connaître à présent une distinction d'ordres parmi les êtres qui servent Dieu au ciel, anges, archanges, et autres. Une question reste pourtant en discussion. Il y a même un parti qui rejette absolument l'idée que cette distinction d'ordre ait existé avant l'époque de la chute. Car ils regardent cette distinction en ordres comme ayant suivi leur soumission et leur reconnaissance de l'autorité de Dieu. Cette distribution a été aussi leur confirmation, désormais ils ne peuvent plus tomber. »

Sur la question du motif de la chute des anges à laquelle l'œuvre poétique de Milton devait donner un intérêt littéraire qui existe encore aujourd'hui, Donne ne dit que peu de chose. Nous avons déjà cité le passage où il montre que leur tort c'était de cesser de regarder Dieu et d'avoir eu une confiance présomptueuse dans leurs propres forces. C'est bien la doctrine consacrée par l'usage littéraire, depuis le vieux poète anglo-saxon Caedmon, et établie par l'autorité orthodoxe dans la personne de St. Thomas. C'était le thème primitif et toujours renouvelé des anciens, cette ὕβρις cette *superbia,* cette présomption contre laquelle les chrétiens mettaient encore les hommes en garde (1). Donne ne trouve pas l'occasion d'y revenir très souvent, mais on saisit assez distinctement sa pensée. En général, il ne s'étend pas beaucoup sur les mauvais anges. Dans ces êtres, on trouvait une explication de la force du mal sans nuire pourtant à la puissance de Dieu. C'est Lui qui a depuis le commencement laissé le choix au libre-arbitre des anges comme à celui des hommes. Mais peut-être ici Donne voyait-il encore un moyen d'entraver la responsabilité et l'indépendance des hommes, ce qui devait toujours lui déplaire. En tout cas, lui qui fait tant de place en métaphysique au principe de Bien, a relativement peu de chose à dire sur le mal au point de vue métaphysique. Donne nous fait voir, à ce sujet comme ailleurs, qu'il est bien informé sur les questions traitées par les Pères de l'Eglise. Il rappelle souvent par exemple la doctrine d'Origène condamnée par l'Eglise comme hérétique. Ce Père s'appuyait sur un texte de St. Paul (2) pour maintenir que le diable même, à la suite d'un cercle infini de siècles, sera absorbé pour ainsi dire avec les autres parties de l'Univers, dans le sein de Dieu, et que rien n'existera en dehors de Dieu. Cette « hérésie » que Donne cite plusieurs fois, il la réfute. Il est très affirmatif en ce sens que la chute des anges est pour l'éternité, que rien ne saurait modifier leur condition d'exil sans fin, de peine infinie, due à la privation de la présence de Dieu. De même que les anges restés fidèles ont reçu de la grâce une confirmation éternelle, qui les empêche de tomber, de même la déchéance des mauvais est à tout jamais. « St. Augustin fait un article de foi de l'impossibilité de tomber dans laquelle sont désormais les anges... Ils sont soutenus et établis par une confirmation, dit l'Ecole (3) ». Le contrat dans lequel le fils de Dieu est entré avec son Père a racheté les hommes,

(1) Alford, III, 46. « The first sin of the angels was pride. »
(2) Eph. I. 10.
(3) Alford, I, 434.

tandis que sur les anges fidèles il a eu l'effet de les confirmer dans l'état de grâce (1).

Mais ceux qui sont tombés ne peuvent jamais être réconciliés avec le Ciel. C'est un dur arrêt. « Pour ces anges qui sont tombés il ne peut y avoir de réconciliation, pas plus qu'il n'y en a pour ceux qui meurent dans le péché, car la chute a été pour les anges ce que la mort est pour l'homme dit St. Augustin *(quod homini mors, angelis casus).* » (2) Ce sont les hommes de bien qui rempliront au ciel les places que les mauvais anges ont laissées vides (3).

Cette réflexion, que jamais l'ange déchu ne peut connaître le retour au ciel, revient assez souvent chez Donne. « Les anges ne seront point pardonnés après leur chute. Ils étaient les *primogeniti Dei,* les premiers-nés de Dieu, et ils ont été pourtant déshérités, et cela sans la possibilité, ou du moins, sans un projet de révocation ...sans aucun espoir futur. (4) »

Le moyen âge s'était reposé dans cette lugubre assurance. Sur le portail sombre de l'enfer Dante avait vu le triste ordre de dire à l'espoir un éternel adieu. Chez Milton aussi il n'y a plus d'espérance possible pour les diables, car leur volonté est encore libre, et elle est irrévocablement tournée vers le mal. Et il y a chez Donne certaines phrases qui rappellent l'impitoyable jugement du poète puritain :—

« Les anges ont péché avant que Dieu eût donné de loi positive, et avant que Dieu eût fait d'exemples, ou eût montré sa vengeance que les pécheurs encourent.... Ils n'ont jamais été restaurés... ils continuent dans leur obstination quand Dieu les rejette... contre le Dieu qui se détourne d'eux et qui est glorifié dans leur destruction. (5) »

Les anges et les hommes ont bien des choses en commun, mais avant tout ils ont tous été créés par Dieu à l'image de leur Créateur.

« Les anges et nous autres hommes », dit Donne, « nous avons également l'image de Dieu imprimée en nous. — Les anges ne l'ont pas *in summo* quoiqu'ils l'aient *in tuto* : ils ne l'ont pas au plus haut degré, car en ce sens Jésus-Christ seul est l'image de Dieu invisible (Col. I. 15). Mais ils l'ont imprimée d'une façon profonde de sorte qu'ils ne peuvent ni la perdre ni l'effacer » (6). Et pour ce qui concerne les connaissances des anges, nous avons déjà cité la phrase de St. Grégoire que Donne rappelle : que l'homme possède en commun avec les anges la faculté intellective (7).

« Les anges et les hommes », dit Donne, ont une chose com-

(1) Ibid. IV, 510.
(2) Ibid. I, 17, 18.
(3) Ibid. 190. Il cite Augustin de nouveau, et aussi St. Grégoire : « Cum humilitati homines redeunt, unde apostatæ superbiendo ceciderunt ».
(4) Alford, II, 72.
(5) Alford, III, 44.
(6) Ibid. II, 276.
(7) Greg., *Homil.* XXIV. Sur l'ascension : *Homo habet commune cum angelis intelligere* (comparez St. Thomas, *Somme,* I, XCIII, art. 1). « Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei simulitudo quæ deducitur a Deo sicut ab exemplari. ...Ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. »

mune, la meilleure qu'ils possèdent par nature, à savoir, la raison, l'intelligence, la connaissance, le discours, la réflexion » (1).

Mais aux anges les connaissances arrivent d'une autre façon qu'aux hommes. Ces derniers reçoivent toutes connaissances du monde sensible par l'intermédiaire des sens. La philosophie thomiste appuyait beaucoup sur la part des sens dans l'acte de la connaissance. Elle devait, par conséquent, attribuer aux anges une autre faculté que celle des hommes, puisqu'ils ne possèdent pas ces instruments. Parfois dans le cas des hommes, Dieu les illumine directement, pour qu'ils aient des connaissances autres que celles qui leur viennent par les sens. De même les anges reçoivent l'illumination directe de Dieu (2). Ils voient les choses en lui. Les anges ne lisent non plus les pensées des hommes sans que Dieu leur accorde spécialement ce pouvoir. Et en parlant ainsi, comme il le fait plusieurs fois, Donne se range de nouveau du côté de St. Thomas par opposition avec Duns Scot. Duns Scot et « ses partisans pensent que les anges et les âmes séparées ont une puissance naturelle de comprendre les pensées. Et Thomas d'Aquin fait voir des arguments contre... » dit-il dans un des sermons (3). L'école de St. Thomas se fondait sur la liberté de la volonté humaine, en affirmant que Dieu seul peut connaître les pensées de l'homme, qui dépendent de sa volonté, tant que ces pensées ne se sont pas encore exprimées, en actes, en gestes, en paroles ou en d'autres signes (4). Mais aux anges, selon Donne, une puissance spéciale est parfois accordée par la grâce divine, le pouvoir de lire les pensées des hommes. « Par leur nature », dit Donne, « les anges ne connaissent pas les pensées, mais dans de tels cas il y a une *potestas data,* une puissance particulière qui leur est accordée (5). » Et ailleurs, « Dieu accorde à ses anges une puissance, une faculté que par leur nature ils ne possèdent pas. C'est la faculté de lire les pensées, afin de dévoiler les pensées irrévérencieuses et déloyales. Les anges ne connaissent pas naturellement les pensées, mais dans ce but Dieu veut qu'ils les connaissent (6). Dieu... voit plus clair ; il voit les pensées secrètes... ce qu'ils ne peuvent faire sans une autorisation spéciale de lui. (7) »

De même, dans une des pièces lyriques de sa jeunesse, il dit en s'adressant à sa maîtresse : « Tu voyais mon cœur, et tu connaissais mes pensées, au delà du pouvoir d'un ange (8). » C'est la doctrine de St. Thomas dans presque tous ses détails (9). Les anges ne com-

(1) Alford, II, 276.
(2) Cf. Jourdain, *Phil. de St. Th.*
(3) Alford, III, 134.
(4) Aquinas, I[a], LVII, art. 4 : « Cognoscunt angeli cordium cogitationes in suis, effectibus : ut autem in se ipsis sunt, Deo tantum sunt naturaliter cognitæ. ...Manifestum est autem, quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret, quia cum aliquis habet habitum scientiæ vel species intelligibiles in eo existente, utitur eis cum vult. Et ideo dicit apostolus I Corinth. secundo : quod quæ sunt hominis nemo novit, nisi spiritus hominis qui in ipso est. »
(5) Alford, II, 290.
(6) Ibid. I, 182.
(7) Ibid. II, 226.
(8) Grierson, I, 30.
(9) I[a], LVII, art. 1 : « Angeli... secundum suam naturam sunt intellectuales.

prennent donc pas toutes choses, il n'y a que Dieu qui prévoie et qui sache tout. Jusqu'à un certain point pourtant une faculté de prévoir l'avenir leur est accordée par lui. C'est ainsi que Donne parle, dans les vers sur la mort du Prince Henri, de « nos fautes que les anges prévoient. (1) »

Encore, ils ne savent pas lire les pensées des autres anges, sauf dans la mesure où ceux-ci les laissent paraître. « Les anges ne possèdent pas, ni ne recherchent la puissance de se connaître les uns les autres, sauf dans la mesure où il leur plaît à chacun de se révéler aux autres. Et en ce sens seulement les amis sont des anges, puisqu'ils sont capables de recevoir de telles révélations et prêts à les accepter lorsqu'elles leur sont offertes. (2) »

Sur la façon dont l'ange forme ses conceptions, Donne paraît différer un peu de la doctrine thomiste. St. Thomas se demande si les anges connaissent par la raison discursive et répond par la négative (3). Et dans l'article suivant il décide de même que les anges ne comprennent pas par addition et par abstraction à la façon des hommes. Mais Donne attribue à l'ange une puissance intellective agissant comme celle de l'homme, si on l'analyse. « Un ange connaît dans un instant, et pourtant cette connaissance subite se forme par la rapide acquisition des diverses formes des choses qu'il met en ordre successivement, bien que ceux dont les pensées lentes ne peuvent agir aussi vite que les siennes, croient qu'il ne fait pas ainsi. »

De même Donne diffère, quoique seulement dans un détail presque insignifiant, de la doctrine des thomistes, quand il nous fournit des renseignements sur la motion des anges. Puisque selon l'opinion orthodoxe, les anges sont des intelligences séparées de toute matière, ils ne sont pas limités par l'espace, la durée, l'étendue. « Les anges », dit Donne dans un poème de 1613, « bien qu'ils soient employés sur la terre — comme messagers de Dieu — sont pourtant au ciel » (4). C'est-à-dire qu'ils sont présents à un endroit physique *virtuellement,* car ils sont essentiellement libres de nos limites. Néanmoins en tant que participant à la vie du monde physique, pour entrer en relations avec les hommes, les anges se soumettent d'une certaine façon aux conditions physiques. Par exemple ils ne peuvent passer d'un endroit à l'autre sans avoir à traverser l'espace intermédiaire. Etant affranchi du temps, l'ange peut en un instant passer d'un bout de la terre à l'autre, mais il traverse

Et ideo sicut Deus per suam essentiam materiales materiales cognoscit, ita angeli ea cognoscunt per hoc quod sund in eis per suas intelligibiles species. ...2. Sicut Deus per essentiam suam per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitem, ita angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius unicæ et simplicis essentiæ. » Quæst. LVII, art. 4 : « Solus Deus cognitiones cordium et affectiones voluntatis cognoscere potest ».

(1) Grierson, I, 269.
(2) Alford, VI, 415. Lettre à Sir Henry Goodyere (E. Gosse, I, 228).
(3) I, LVIII. *Utrum angelos cognoscat discurrendo* — réponse négative.
(4) Grierson, I, 134.

pourtant l'espace. « Un ange même, » dit Donne, « ne saurait passer de l'est à l'ouest, d'un extrême à l'autre sans toucher à l'endroit intermédiaire » (1). Dans les *Essais* il le répète : « Tu as refusé, ô Dieu, même aux anges, la faculté de passer d'un extrême à un autre sans passer par l'espace qui se trouve entre ces deux extrêmes » (2).

Ailleurs, dans un poème de 1614, il décrit le trajet d'un ange du ciel à la terre. « Quand un ange descend du ciel, notre pensée rapide ne peut lui tenir compagnie. Nous ne pouvons penser : maintenant le voilà au soleil, à présent à la lune, maintenant il traverse l'air. Mais lorsqu'il arrive ici-bas nous savons qu'il a passé par tout ce qui se trouve entre le ciel et la terre, par le soleil, la lune, l'air » (3).

« Les anges par leur nature même, » dit-il, « dépassent toute rapidité possible » (4).

St. Thomas expose la même doctrine, mais avec une petite distinction. Le mouvement d'un ange peut être continu, ou non continu. Le mouvement continu est soumis aux conditions de l'espace, et l'ange ne peut passer d'un extrême à l'autre sans traverser le milieu (5).

Sur le temps qu'un ange met à passer à travers l'espace, St. Thomas s'exprime d'une façon semblable à celle de Donne. On ne saurait dire de lui que « maintenant » il est là ou là, car son trajet s'effectue en un instant, et où il y a plusieurs « maintenant » se succédant les uns aux autres, il y a tout de suite et nécessairement l'idée d'un temps quelconque (6).

Donne nous offre ainsi des détails très précis sur la nature des anges. Et si enfin on veut se rendre compte de l'emploi tout à fait caractéristique qu'il faisait de ses connaissances accumulées on n'a qu'à lire le poème qui, parmi les pièces intitulées *Elégies,* porte le titre *Le Bracelet.* Ces poèmes, on l'a déjà vu, appartiennent aux années de jeunesse. Ils ont tous des traits que la génération du poète regardait comme admirables et que les modernes condamnent le plus souvent chez cette école de poètes. Le *Bracelet* est un tour de force — Ben Jonson l'admirait excessivement (7). Le poète a perdu le bracelet de sa maîtresse. Il faut réparer sa faute au prix du sacrifice de douze pièces d'or, ou *anges.* A chaque vers on saisit

(1) Alford, II, 345.
(2) *Essais,* IV.
(3) Grierson, I, 274.
(4) Ibid. 281.
(5) I[a], LIII, art. 2 : (« utrum angelus transeat per medium) Respondeo dicendum quod... motus localis angeli potest esse continuus et non continuus. Si ergo sit continuus, no potest angelus moveri de uno extremo in alterum quin transeat per medium. ...Si autem motus angeli non sit continuus possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. ...Unde in potestate ejus est applicare se loco prout vult ; vel per medium vel sine medio. »
(6) Ibid. art. 3 : « Utrum motus angeli sit in instanti. Motus autem localis angeli non est terminus alicujus alterius motus continui sed est per se ipsum a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco et in ultimo *nunc* sit in alio loco.. Unde autem sunt multa *nunc* sibi cedentia, ibi de necessitate est tempus. »
(7) Conversations de Drummond of Hawthornden.

des allusions aux doctrines de l'angéologie. Il se plaint ainsi : « Hélas, que douze anges vertueux, qui jusqu'ici n'ont point pris de levain de vil alliage, qui n'ont jamais quitté le bon chemin, ni abandonné le premier état dans lequel ils étaient créés, des anges auxquels le ciel a commandé de pourvoir à tous mes besoins et d'être mes guides fidèles ; (qui devaient) me procurer de nouveaux amis, et me concilier de puissants ennemis, qui devaient consoler mon âme quand je dors, et alors que je me lève, — est-il possible que par ton jugement sévère, ô juge redoutable, ces douze innocents portent le poids de mes péchés ? Doivent-ils être condamnés, jetés au feu, punis pour des crimes qu'ils n'ont jamais commis ? Ils ne me sauvent pas, moi, ils ne soulagent pas mes peines à moi, alors qu'ils brûlent dans l'enfer, et sont en chaînes... Est-ce que mes anges sans péché doivent périr ?... Tu dis (hélas) que l'or subsiste toujours, quoique transformé et mis en chaîne, de même que dans les premiers anges, la sagesse et la science restent encore, seulement elles sont tournées vers le mal. De même ces anges à moi devaient accomplir de bonnes œuvres, et devaient me procurer le nécessaire, mais ils doivent maintenant servir uniquement ta vanité. Mais ceux qui sont tombés du ciel restent encore des anges mauvais, tandis que mes anges ne sont plus des anges, car ils perdent leur forme, et c'est la forme qui donne l'existence. Ayez pitié de ces anges, leur dignité dépasse encore les vertus, les puissances et les principautés (tombées)... Bons anges — car vous apporterez de bons messages, vous auriez pu être destinés à quelqu'un qui vous aurait aimés et adorés seuls... » (1).

Des passages dans le même genre sont nombreux, surtout dans les poèmes de sa jeunesse. D'autres vers caractéristiques se trouvent, par exemple, dans la cinquième satire : « Les juges sont des dieux et celui qui les a faits, qui les a nommés tels, n'a pas voulu que les hommes fussent forcés d'aller à eux par l'intermédiaire des anges. Quand nous envoyons des supplications à Dieu, si nous avions à payer des honoraires aux dominations, aux puissances, aux chérubins, et à tous les courtisans célestes, comme il est nécessaire de faire ici-bas, le pain quotidien viendrait à manquer même aux rois » (2).

Finalement, nous avons à considérer les anges sous un dernier aspect, dans leur relation avec le système physique de l'univers. On est familier avec le système qui, depuis Ptolémée, a satisfait les esprits, jusqu'au moment où Galilée, venu à la suite d'autres mathématiciens et hommes de sciences, lui a donné le coup de grâce. Ce système s'accordait merveilleusement avec la conception métaphysique du moyen âge, complète dans toutes ses parties, que les philosophes anciens et les théologiens chrétiens avaient également travaillé à constituer.

La sphère cristalline, à laquelle Dieu communique un mouvement parfait, enveloppe et fait mouvoir à son tour la sphère des

(1) Grierson, I, 96-9.
(2) Ibid. 170.

étoiles fixes, puis celles des planètes qui, cercle par cercle, entourent la terre. Autour d'elle leurs évolutions s'accomplissent avec une exactitude de moins en moins parfaite à mesure que l'on s'éloigne du premier moteur. Et à chacune des sphères préside un ange ou intelligence, qui en règle la marche (1).

Ainsi de nouveau les anges entrent en relation avec le monde physique, pour diriger et pour régler la marche des choses, pour veiller à l'accomplissement, par chaque partie du monde, de sa fonction propre. Donne se sert souvent de cette illustration des anges, ou intelligences, présidant au mouvement des corps célestes. Ainsi il parle pour lui des « gouverneurs d'Israël » comme « des intelligences qui dirigent de vastes sphères » (2).

« Et de même l'esprit de l'homme est une intelligence qui suffit à diriger la sphère à laquelle elle préside, mais qui ne saurait diriger une plus grande sphère. (3) »

Ces quelques pages nous montrent quelle place tenaient encore dans la pensée du XVII^e^ siècle ces êtres intelligibles dont la philosophie et la théologie avaient si souvent parlé l'une et l'autre. Nous avons tâché d'indiquer en général les idées de Donne, et les autorités immédiates dont ses idées relèvent, en remontant un instant à des sources plus éloignées, chez Plotin et dans les théologies juive et chrétienne. Nous avons essayé également, non seulement de remettre notre poète parmi les penseurs de son époque, mais de montrer en même temps que les doctrines qu'il expose, en interprète plutôt que comme penseur original, ont une affinité avec certaines idées chez des philosophes autrement importants dans l'histoire de la pensée.

Encore une fois, rappelons que Donne ne parle pas en métaphysicien. Il s'adresse le plus souvent à un auditoire mixte ; aux lecteurs de ses poèmes tant à la cour qu'à la ville, et à la congrégation bien plus vaste et plus diversifiée qui venait entendre un prédicateur connu.

(1) C'est une idée à laquelle Donne revient très souvent, dans ses lettres, par exemple : « La première sphère seule à laquelle rien ne résiste, accomplit son cours chaque jour. Mais les sphères inférieures qui subissent l'ébranlement de la première et qui pourtant par leur nature lui opposent une résistance, etc. » (Lettre à Sir H. Goodyere, 1609. E. Gosse, I, 225).

(2) Alford, VI, p. 200.

(3) Alford. Les Arabes surtout, au moyen âge, donnaient un grand développement à ces idées sur les sphères et leurs intelligences. Voir Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 120. « Le ciel est à ses yeux (Ibn Roschd) un être éternel, incorruptible, tout en acte, simple, sans pesanteur, mû par une âme. En effet ce mouvement circulaire ne peut venir que d'une âme, le corps n'étant pas susceptible que du mouvement de haut en bas. Le ciel n'est pas composé de matière et de forme. Il n'est dans le lieu que par accident. C'est le plus noble des êtres animés. ...Le ciel est donc... un être vivant, composé de plusieurs orbes représentant les membres essentiels à la vie, et dans lequel le vrai moteur représente le cœur d'où la vie rayonne pour les autres membres Chaque orbe a son intelligence qui est sa forme, comme l'âme rationnelle est la forme de l'homme. Ces intelligences hiérarchiquement subordonnées, constituent la chaine des moteurs qui propagent le mouvement de la première sphère jusqu'à nous... leur Intelligence est toujours en acte et s'exerce sans aucune défaillance. ...Elles se connaissent elles-mêmes, et ont la connaissance de tout ce qui se passe dans les ordres inférieurs. »

CHAPITRE IV

DE L'HOMME

Nous avons considéré dans leur ensemble la conception de l'être chez Donne et ses idées au sujet de la nature de Dieu. Reste maintenant à reconstruire ses théories sur la nature de l'homme. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer avec quelle énergie Donne insiste sur ces points, qu'il ne faut pas négliger le corps pour l'âme, non plus que nous ne devons jamais laisser la prédominance au corps. La balance entre les deux doit rester exacte, ou pencher fort légèrement du côté de l'âme. Dans ses *Litanies* (1609) (1) il priait pour que jamais nous ne soyons tentés d'oublier ou de maltraiter le corps en voulant soigner l'âme qui en est l'hôte. Et une des prières qui furent publiées avec ses *Essais de Théologie* contient un passage caractéristique :—

« Fais que les créatures de mon âme (mes pensées, paroles, actions) aient ce tempérament et cette harmonie, qu'elles ne soient point par la contemplation dévote, mais mal dirigée, de la vie future, sottement et infidèlement négligentes des offices et des devoirs d'ici-bas. Et ne permet pas non plus qu'elles soient si préoccupées par les choses de cette vie que celles de la vie future (qui sont notre meilleure occupation, bien que celles d'ici-bas doivent être considérées) en souffrent ».

L'homme a donc deux parties, l'une spirituelle, l'autre sensible, qui sont intimement liées l'un à l'autre. Nous connaissons le corps par les sens. Nous le voyons naître, croître, dépérir. Mais qu'est-ce que l'âme ? Qu'est-ce qui nous autorise à dire qu'il y ait une âme dans chaque homme ? A cette question Donne a répondu.

« Si je demande », dit-il, « aux simples philosophes ce que c'est que l'âme, j'en trouverai parmi eux qui me diront que ce n'est rien, sauf le tempérament et l'harmonie, la juste et équitable composition des éléments du corps, qui produisent toutes ces facultés que nous attribuons à l'âme. Et ils me diront qu'ainsi l'âme n'est rien en soi, ce n'est pas une substance séparée qui survit au corps. Les hommes voient que dans les autres créatures l'âme n'est que cela, et ils affectent une humilité impie, en se formant une idée tout aussi basse de l'homme. Mais si mon âme n'était rien de plus que l'âme d'une bête, je ne serais pas en condition de la penser telle. L'âme qui

(1) Grierson, I, 388.

peut réfléchir sur elle-même, qui peut se considérer, est plus que cela. (1) »

Nous avons déjà vu chez Donne cet appel à la certitude intérieure, à l'idée innée, comme réponse à une question à l'égard de laquelle nos sens, moyens ordinaires de la connaissance, sont impuissants. Sur la question de l'existence de Dieu, Donne, d'accord avec Lord Herbert, trouvait la première preuve dans l'idée innée chez l'homme de cette existence surexcellente. Il faisait appel à l'expérience psychologique. Il rappelait une connaissance intérieure, plus ou moins développée suivant les différentes mentalités : cette connaissance se traduit d'innombrables manières, depuis la joie et la paix de certains jusqu'à la crainte sourde et indéfinie chez d'autres d'un je ne sais quoi de mystérieusement grand et terrifiant. Sur ces deux questions capitales, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, les voies que suit la pensée de Donne sont identiques. Il est en parfait accord avec le grand courant idéaliste qui se propage à travers le moyen âge depuis St. Augustin jusqu'à Descartes.

Dans la pensée chrétienne du moyen âge, (2) comme dans la pensée plotinienne avec laquelle elle offre tant de rapports, deux éléments sont développés : le courant idéaliste et l'analyse introspective. Il y a l'élément psychologique, l'appel à l'expérience intérieure et morale à laquelle le christianisme donnait une importance prééminente, et que Plotin, moraliste et psychologue, considérait comme capitale aussi. Il y a ensuite l'identification faite entre l'existence et la pensée, conception entrevue par l'antiquité, mais qui est surtout distincte chez Plotin. On a fort souvent remarqué que l'argument formulé par Descartes apparaît en germe chez St. Augustin, d'où il passa à St. Anselme et à ses successeurs.

L'ancien Testament et le Nouveau avaient également affirmé que l'homme est composé d'un corps et d'une âme, quoique dans le premier la doctrine de l'immortalité ne soit que vaguement indiquée. (3) Mais c'est avec les Pères platonisants, et à partir de la philosophie de Plotin, que l'on trouve cette idée de l'âme sous une forme métaphysique complète. On rencontre chez Tertullien, par exemple, l'idée que dans un sens l'âme n'est que corporelle ; il faut un miracle continuel de la grâce divine pour qu'elle vive immortellement. Au contraire, Plotin a érigé en système philosophique la conception de l'existence intelligible. « Sommes-nous immortels, ou mourons-nous tout entiers ? » demande ce philosophe (4). « Ou bien, des deux parties qui nous composent, l'une est-elle condamnée à se dissoudre et à périr, et l'autre, qui constitue notre personne même, subsiste-t-elle perpétuellement ? Voilà les questions que nous avons à résoudre par l'étude de notre nature. » Plotin répond très distinctement à ces questions. De ses réponses quelques-unes sont entièrement

(1) *Dévotions*. Alford, III, 579. On peut comparer le livre de Plotin sur l'immortalité (*Enn.*, IV, 7) qui expose et réfute les conceptions hostiles.

(2) Voir la I^re^ Partie, ch. I., sur la durée de la période que nous indiquons ainsi. Cf. *Esquisse*, II.

(3) Genèse II. 7. L'Ecclés. XII. 7. Is. XXXV. 10 ; LI. 6. Dan. XII. 2, etc.

(4) *Enn.*, IV, 7. Bouillet, II, 435.

en accord avec les croyances chrétiennes des orthodoxes, comme elles se retrouvent encore chez Donne ; mais tel n'est pas toujours le cas.

Plotin affirme (1) tout d'abord que « l'homme n'est pas un être simple : il y a en lui une âme et un corps qui est uni à cette âme, soit comme instrument, soit de quelque autre manière ».

Puis il démontre 1° que l'âme n'est corporelle en aucune façon (2), 2° qu'elle n'est pas l'harmonie et l'entéléchie du corps (3), 3° qu'elle est une essence incorporelle et immortelle (4). Tout cela est absolument en accord avec les dogmes chrétiens. St. Augustin ensuite affirme que la chose la plus simple, et en même temps la plus importante, est de connaître la nature de l'âme. Rentrer en soi-même, se connaître, c'est se rendre compte de l'existence de l'âme qui est une substance qui sait, qui pense, qui veut, qui doute (5). Nous avons déjà constaté que St. Augustin était le maître préféré de Donne, de même que dans tout le moyen âge son influence et les idées émises par lui, qu'elles soient originales ou reprises de ses prédécesseurs, dominent la pensée orthodoxe des chrétiens. Nous ne pouvons pourtant nous attarder à retracer ces arguments sur l'âme à travers les âges jusqu'à Donne. Revenons à ses idées à lui.

Pour Donne se posaient plusieurs questions dont quelques-unes n'intéressent plus guère aujourd'hui la philosophie, tandis que d'autres continuent à être discutées. Il s'occupe de l'origine tout autant que de la nature de l'âme humaine. Ce sont des sujets auxquels il revient fréquemment dans ses lettres et dans tous ses écrits. Tout d'abord, nous avons vu qu'il a la certitude que l'âme existe, et qu'elle est immortelle. Ces deux choses se posent comme des vérités établies. Il en a l'assurance qu'il puise au fond de son être. Pour lui les affirmations bibliques aussi ont une autorité absolue ; la question de la foi chrétienne est intimement liée à toutes celles qui se posent pour Donne.

Nous allons considérer les idées de Donne sur la nature et les fonctions de l'âme, avant d'aborder la question de son origine et de sa venue dans le corps.

Cette partie de la psychologie de Donne n'a rien qui lui soit personnel. C'est la doctrine acceptée du moyen âge et qui vient d'Aristote, ayant passé ensuite par les commentaires de Plotin (6). La voici en quelques mots.

L'homme possède trois âmes, qui n'ont pas une existence séparée les unes des autres, mais qui existent ensemble et ne font qu'un tout, l'âme individuelle et immortelle. Deux de ces âmes, les puissances inférieures, car ce mot rend mieux le sens qu'y apportent les philosophes d'alors, ont bien une certaine existence avant la fusion, avant l'unification opérée par l'apparition de la troisième âme ou puissance supérieure. Dès que celle-ci apparaît

(1) Ibid. I, 7 (1). Bouillet, II, 435.
(2) Ibid. 7 (2). Bouillet, II. 436.
(3) Ibid. 7 (8). Bouillet, II, 460.
(4) Ibid. 7 (9). Bouillet, II, 466.
(5) *De Trinitat.*, X, c. q. 10.
(6) Cf. *Enn.*, IV, 3.

pourtant, les trois puissances cessent d'être distinctes les unes des autres. Et l'âme humaine n'a en réalité son existence que du moment où cette unification s'est produite. Les passages qui portent sur ce sujet sont nombreux chez Donne :—

« Premièrement, dans l'homme naturel, nous concevons qu'il y a d'abord une âme de végétation qui nous fait croître (of growth). Puis en second lieu, une âme de mouvement et de sensation ; et en troisième lieu, une âme de raison et d'entendement, une âme immortelle. Les deux premières âmes, végétative et sensitive, nous les concevons comme nées du tempérament et du bon agencement dans l'homme lui-même. Mais la dernière âme, l'âme parfaite et immortelle, est introduite par infusion directe de la part de Dieu (1). »

Ce passage nous offre un résumé presque complet de la doctrine de Donne. Il touche ici à presque tous les points capitaux. Il y a dans l'homme certaines facultés qu'il reçoit de ses parents, mais qui sont transformées et rendues capables de la vie intelligible par l'adjonction d'une âme raisonnable. C'est ce qu'il répète à plusieurs reprises.

« L'âme raisonnable, au moment où elle entre en lui, devient toutes les âmes de l'homme, de sorte qu'il n'y a plus en lui une âme végétative ni une âme sensitive, mais tout cela ne forme qu'une seule et même âme raisonnable (2). »

Et encore, à la fin de la méditation citée (3) ci-dessus, il songe à la formation de l'âme humaine : « L'homme, avant de posséder une âme immortelle, a une âme sensitive et une âme végétative. Et cette âme immortelle n'a pas défendu aux autres âmes d'exister, d'être en nous avant son arrivée. Mais quand cette dernière âme s'en va de nous, elle emporte tout avec elle ; il n'y a plus alors d'âme végétative, non plus que l'âme sensitive. »

Nous avons cité d'abord les sermons, car c'est là que Donne expose un peu en détail sa doctrine. Très souvent aussi dans ses poèmes il se sert de cette psychologie. Nous la retrouvons dans ses vers d'amour. « Toutes mes âmes sont en vous comme dans le paradis », dit-il, à sa maîtresse, « en vous seule je comprends, je me développe et je vois (4). »

Puis, avec plus de détails l'idée revient dans certaines épîtres en vers à ces grandes dames dont il était l'adorateur platonique à la mode du jour. A la comtesse de Salisbury, par exemple, il écrit ainsi : « Nous avions d'abord une âme qui nous fait croître (soul of growth) et une âme qui sent (soul of sense), mais quand vint notre dernière âme, l'âme immortelle, les autres furent absorbées par elle et n'eurent plus de nom (5). »

A la comtese de Bedfort il écrit de même : « Notre âme végétative et notre âme sensitive ont un droit d'aînesse sur l'âme de notre raison, mais elles ne la fuient pas pour cela, ni ne cherchent

(1) Sermon du 30 avril, 1620. Alford, III, 341.
(2) Pâques, 1628. Alford, I, 411.
(3) *Devotions*, Alford, III, 579.
(4) Grierson, I, 26.
(5) Ibid. 225.

point à s'emparer de sa position (1) d'autorité. C'est la première leçon que nous fait la nature. » Et à son ami Sir Henry Goodyere il écrit en 1609, « Notre âme, qui est *une*, a absorbé une âme négative (negative) et sensitive, qui était dans le corps avant son arrivée. Et elle en exerce encore les facultés. (2) » Son *Second Anniversaire* contient l'apostrophe suivante : « Pense donc, mon âme, que tu t'es nourrie de deux âmes que tu as trouvées en moi, que tu les a attirées en toi toutes deux, ma seconde âme de sensation, et ma première âme de végétation. (3) »

Cette théorie de l'union des trois âmes indiquent en réalité une conception sur laquelle nous ne saurions trop insister chez Donne : celle de la dépendance réciproque des deux parties qui forment l'homme. Elle est à la base de toutes ses réflexions sur l'homme et sur la vie présente. Dans la partie antérieure de notre étude nous avons parlé de la période de révolte, de réalisme outré de sa jeunesse. Dans la hardiesse cynique, affectée peut-être plutôt que profonde, des poèmes de la première partie de son œuvre, il semble oublier entièrement le côté spirituel, et appuyer sur les facultés inférieures de l'âme humaine. Ce sont les pièces dont il s'est repenti plus tard. Mais il n'a jamais, même dans les moments d'exaltation, où il se montre le plus profondément conscient de l'éternel et de l'intelligible, oublié, ni négligé la part du corps. Le corporel doit servir au spirituel; et l'âme a aussi quelque chose à gagner par son union avec le corps. Ce n'est pas ici, pourtant que nous avons à appuyer sur cette question. Pour le moment nous nous occupons du psychologue. Donne résume sa pensée dans un autre sermon prononcé le 6 mai 1627 (4) : « Dieu a-t-il donc fait le corps avant l'âme; il y a donc dans l'homme une âme végétative et une âme sensitive avant qu'une âme immortelle et raisonnable n'y entre ».

L'âme raisonnable l'emporte sur les autres, car c'est elle qui fusionne et qui rend immortelles les deux premières. C'est elle ensuite qui les dirige, ou qui doit les diriger. La question de l'immortalité de l'âme avait repris une importance tout exceptionnelle au XIII^e^ siècle, quand la théologie chrétienne se vit en face des doctrines averroïstes qui niaient toute immortalité individuelle. De nouveau, au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle le christianisme eut à défendre cette doctrine, encore contre les disciples (soi-disant) d'Averroès, qui développèrent dans un sens matérialiste et panthéiste les idées du maître. La Renaissance italienne leur donna une nouvelle puissance, avec Pomponace et d'autres (5).

Que Donne ait rencontré ou non en Angleterre de ces matérialistes qu'il tenait spécialement à combattre, il est certain qu'il revient beaucoup sur la question de l'immortalité, surtout dans ses sermons.

Mais pourquoi cette troisième âme, qui absorbe les autres, est-

(1) Ibid. 219.
(2) Gosse, I, 223.
(3) Grierson, I, 256.
(4) Alford, V, 171.
(5) Voir M. Picavet : ouvrages cités. Renan, *Averroës et l'Averroïsme.*

elle immortelle ? D'où vient-elle donc ? On avait déjà beaucoup discuté cette question de l'origine de l'âme, et Donne se montre au courant de ces discussions. Il les résume dans une lettre à son ami Sir Thomas Lucy, qui date de septembre 1607, c'est-à-dire de l'époque où il travaillait comme secrétaire de Morton. Sa curiosité alors était très vive pour toutes ces questions métaphysiques et théologiques. Plus tard il s'en fatigua à cause du peu de satisfaction qu'elles offrent. « Les hommes », dira-t-il dans un sermon de 1630, « ont plus discuté sur la manière par laquelle l'âme vient dans l'homme qu'au sujet de son départ de chez lui (1). » Dans les sermons de la fin de sa vie, il se montre moraliste plutôt que métaphysicien. Il ne veut plus entrer trop dans des discussions qui, comme il le dit, ne nous apprennent pas à bien vivre et à mériter le ciel, où nous saurons tout ce qui est à savoir dans la vision de Dieu, par laquelle nous aurons la connaissance immédiate et intuitive de toutes choses. C'est une affirmation faite antérieurement par Raban Maur, et souvent répétée (2).

Néanmoins, ces idées continuent jusqu'à un certain point à l'intéresser : « C'est une question », dit-il, dans ce même sermon de 1630, « de savoir si l'âme entre par l'infusion de Dieu, ou si elle nous est transmise par les parents (3) ». Et la lettre à Sir Thomas Lucy, à laquelle nous avons fait allusion plus haut, esquisse largement les discussion à ce sujet.

Donne y parle d'abord de certaines questions qui restent toujours en dispute, telle que la question du libre-arbitre. Il continue : « La religion chrétienne qui présume une âme, et qui s'occupe principalement de son bonheur dans la vie future, s'est contentée d'accepter n'importe quelle explication sur la façon dont cette âme a son commencement en nous. C'est ainsi que certaines églises chrétiennes acceptent la doctrine qu'elle vient des parents par transmission. Et d'autres églises chrétiennes n'admettent qu'une infusion de la part de Dieu. Dans ces deux opinions il y a de telles faiblesses que c'est bien le moment d'en chercher une autre. Car celui qui veut croire à la transmission, ne peut jamais établir, nécessairement et certainement, l'immortalité naturelle de l'âme, si l'âme tire son origine de la matière. Il ne saurait non plus jamais démontrer que les hommes aient plus d'une seule âme à eux tous ; puisqu'il est certain dans le cas des espèces animales que si elles reçoivent de leurs parents l'âme qu'elles possèdent, chaque espèce ne peut avoir qu'une seule âme. Quant à ceux qui croient à l'infusion par Dieu, et à une nouvelle création (ce qui est de nos jours l'idée la plus acceptée) ils ne peuvent qu'avec grande difficulté défendre la doctrine du péché originel : l'âme subit malgré elle cette tache, et ne vient pas dans le corps de sa propre volonté. Encore les premiers ne pourront-ils jamais prouver que tous ceux

(1) Alford, I, 214.
(2) M. Picavet, *Esquisse*, ch. III. Hauréau, *Phil. Scolast.*, Vol. I.
(3) Alford, I, 214.

que nous voyons sous la forme d'un homme possèdent une âme immortelle et raisonnable, car nos parents, aussi bien que toute autre espèce animale, pourraient nous donner une âme végétative et sensible, capable de remplir toutes les fonctions vitales et animales. Et ils pourraient ainsi, sans l'infusion d'une troisième âme raisonnable, produire une créature aussi sage et aussi bien disposée que tel cheval ou tel éléphant, au niveau desquels bien des personnes que nous voyons sont loin d'atteindre. D'un autre côté, Dieu ne s'est jamais lié, ni n'a jamais promis de créer toujours une âme pour chaque embryon. Il n'y a donc aucune opinion, ni en philosophie, ni en théologie, qui soit si bien établie qu'elle nous contraigne à croire que l'âme soit immortelle, ni que chaque individu possède une telle âme. Pourtant, comme c'est une doctrine à laquelle, par la grâce de Dieu, nous croyons constamment, j'ai honte que nous ne la connaissions pas aussi par une étude plus approfondie » (1).

Ici, comme ailleurs, Donne échappe au scepticisme par une conviction intime qui repose sur l'introspection et l'expérience. Et la foi est sa garantie. Nous voyons aussi que, même ici, à l'époque où son intérêt pour la théologie était plutôt spéculatif, et bien avant de se faire pasteur, Donne est fermement convaincu de l'immortalité de l'âme. Après tout, les détails sur sa venue dans le corps n'ont qu'une importance secondaire; et en tous les cas, elle vient de Dieu, « Dieu, dont la bonté et la sagesse veulent que cette substance devienne homme... » (2).

Il expose ailleurs une partie de la doctrine de son maître. « St. Augustin, » dit-il, « ne peut concevoir aucun intervalle, aucun espace de temps, entre la création de l'âme et son infusion dans le corps, mais se contente en disant, Dieu l'infuse en la créant, et la crée en l'infusant, *Creando infundit et infundendo creat* » (3).

Dans une lettre à Sir Henry Goodyere, écrite entre 1604 et 1609, il répète à peu près textuellement ces mots de St. Augustin : « Notre âme est infusée quand elle est créée, et créée quand elle est infusée » (4).

Que l'âme n'ait pas eu d'existence avant son arrivée dans le corps, c'est une partie intégrante de la théologie de St. Augustin. La distinction se fait entre l'immortalité de l'âme, qui est pour l'avenir (elle n'aura pas de fin, mais elle a eu un commencement), et l'éternité de Dieu. « Jésus-Christ, » dit Donne, dans ce langage plein de force dont il se sert, « n'a jamais été mineur. Il a toujours été majeur : il n'y a jamais eu un moment où il n'ait pas été aussi ancien que son Père. Mais quand mon âme était dans une minorité étrange, une infinité de millions de millions de générations avant que mon âme fût une âme, Jésus-Christ a uni mon âme à

(1) Ibid. VI, 317.
(2) Alford, IV, 318.
(3) Ibid. II, 407.
(4) Ibid. VI, 322. Gosse, I.

son décret éternel, éternel parce qu'il n'a pas eu de commencement » (1).

Et dans un passage d'un sermon prononcé le dimanche de Pâques, 1627, ayant eu à parler des dieux païens, il continua ainsi : « A l'égard de l'éternité, qui est nécessaire dans un dieu, la perpétuité n'est que *mobilis imago* comme Platon l'appelle, une ombre pâle et passagère de l'éternité. Et Pindare la rend mieux encore ; *idolum æternitatis,* la perpétuité n'est qu'une idole, à l'égard de l'éternité, et une idole n'est rien, selon l'Apôtre. Nos âmes ont une perpétuité bienheureuse ; nos âmes, pas plus que Dieu lui-même qui n'a jamais eu de commencement, n'auront pas de fin. Et pourtant nos âmes sont bien loin d'être éternelles. Dieu... est seul éternel » (2).

Donne se rend compte aussi de la difficulté qu'ont eue les anciens et les chrétiens primitifs à comprendre cette vérité. « Nous avons une connaissance claire de l'état de l'âme après cette vie, » dit-il dans un autre sermon, « qui nous donne l'avantage non seulement sur ceux qui étaient sous l'ancienne loi, mais aussi sur l'église primitve des chrétiens. Car elle a mis quelques centaines d'années pour arriver à une compréhension distincte de ce point : L'âme est-elle immortelle par nature ou par préservation ? L'âme ne peut-elle, ou ne doit-elle pas mourir ? » (3).

On remarque pourtant chez Donne, comme chez la majeure partie des penseurs du moyen âge, une tendance à admettre la possibilité de l'anéantissement de l'âme par Dieu. Afin de mieux marquer la toute-puissance de Dieu, on l'admettait en principe, tout en affirmant en fait qu'il ne tue point l'âme, qu'il ne veut pas la mort du pécheur, qu'il conserve immortellement enfin la vie que sa bonté a accordée. Les premiers Pères de l'Eglise (4) avaient cru à une conservation de l'âme par un miracle continu qui donnait une vie immortelle à l'âme conçue sous une forme plus ou moins matérielle. Tout en se débarrassant de ce matérialisme, la théologie chrétienne, appuyant sur la toute-puissance divine, gardait en principe un reste de cette notion. Elle concevait une immortalité contingente, pour ainsi dire, à la volonté de Dieu, en même temps qu'inhérente à la nature de cet être intelligible qu'est l'âme. Le principe de contradiction est banni de ce monde intelligible, où règne le principe de perfection.

C'est son immortalité qui rapproche l'âme le plus de Dieu son créateur. « L'homme naturel, » dit Donne, « a l'image de Dieu imprimée dans son âme. L'éternité, c'est Dieu lui-même, et l'homme ne possède pas cela, il n'a pas l'Eternité, mais l'image de l'éternité, c'est-à-dire l'immortalité, une post-éternité, l'homme a cela dans son âme (5).

(1) Ibid. IV, 42.
(2) Ibid. II, 269.
(3) Plotin a enfin établi comme doctrine métaphysique l'immortalité naturelle de l'âme.
(4) Surtout Tertullien.
(5) A. IV. 527.

Les premiers chapitres de la Genèse disaient que l'homme a été fait à l'image de Dieu. Les doctrines idéalistes de la philosophie chrétienne depuis St. Augustin ne pouvaient trouver cette image que dans l'âme. Les chrétiens du moyen âge, en face des théologiens juifs et arabes, avaient aussi à défendre la conception de la Trinité divine, attaquée par ceux-ci. C'est ainsi que dans l'âme on se plaisait à découvrir une Trinité, image de la Trinité divine. La valeur des paroles de l'Ancien Testament était grande également pour les Arabes et les Juifs, et de cette trinité de l'âme, les chrétiens tiraient une preuve nouvelle de la Trinité créatrice. Donne la reprend et insiste là-dessus, en se rapportant surtout à cette conception. St. Bernard y revenait fort souvent, et à son tour Saint-Augustin, dans son traité sur la Trinité, avait déjà développé ce dernier.

« Comme Dieu, le Dieu unique, nous a créés, nous avons une âme, une âme unique, qui représente et qui est, en quelque mesure, une image de ce Dieu unique. Et comme les trois Personnes de la Trinité nous ont créés, nous avons dans notre âme unique une impression triple de cette image. Selon le dire de St. Bernard (1), nous avons une trinité reçue de la Trinité, dans les trois facultés de l'âme, l'entendement, la volonté et la mémoire » (2).

Sur cette idée, Donne revient avec plaisir. Dans la citation suivante nous avons un exemple de la méthode allégorique, de la façon de découvrir des ressemblances entre des choses disparates, ou du moins distinctes, qui plaisaient tant au moyen âge. Elle subsistait encore à l'époque de Donne dans *l'esprit* dont il a déjà été question ci-dessus.

« Ainsi dans cette première faculté naturelle de l'âme, l'entendement, » dit notre auteur dans un sermon prononcé devant Jacques Ier, « se tient l'image de la première Personne, du Père, c'est-à-dire la Puissance. Et dans la seconde faculté, qui est la volonté, est l'attribut de la seconde Personne, du Fils, savoir la Sagesse. Car la sagesse n'est pas tant savoir, comprendre, que choisir, élire, donner son assentiment. Il n'y a pas d'homme qui ait besoin de chercher en dehors de sa propre expérience, et de l'histoire de ses propres actions, pour admettre que bien souvent nous savons ce qui est bien, et nous choisissons pourtant de mauvaises voies. La sagesse est donc dans l'assentiment, dans le choix. Et quant à la troisième faculté de l'âme, la mémoire, c'est une image de la troisième Personne, du Saint-Esprit, qui est la bonté (goodness : puritas). Car se rappeler, se souvenir de sa connaissance antérieure et de son assentiment, jusqu'au point de les réaliser dans l'action, voilà la vraie bonté. L'office que Jésus-Christ attribue au Saint-Esprit... c'est qu'il nous remet en mémoire toutes les choses passées » (3).

Saint Bernard se plaisait à développer cette idée des diverses trinités qui dans l'univers créé reflètent en quelque sorte celle qui

(1) *Sermo*, XLV. *De varia Trinitate Dei scilicet et hominis.*
(2) Alford, IV, 333.
(3) Ibid. 529.

les a fait exister. Dans son sermon XLV il parle de la Trinité créatrice, dont les attributs sont puissance, sagesse et pureté, et d'où découle la Trinité créée dans l'âme humaine. Chez l'homme il y a une trinité de la mémoire, de la raison, de la volonté, trois facultés distinctes en une seule et même âme, et dont les fonctions sont de suggérer, de choisir et de consentir (1).

Cette idée qui vient de St. Augustin a été reprise par St. Thomas, mais on voit que c'est à St. Bernard que Donne prend sa façon de l'appliquer à l'âme humaine. St. Thomas ne reproduit pas les mêmes détails. Il affirme lui aussi que le Fils procède du Père *per modum intelectus,* comme le Verbe, tandis que le Saint-Esprit procède des deux *per modum voluntatis,* et est l'amour (2).

Cette conception curieuse est développée fréquemment au moyen âge. Ce n'est pas chez l'homme seul que les traces de la Trinité créatrice se retrouvent. Chez toutes les créatures elles se montrent car la chose créée est le symbole pâle et inadéquat de celui qui crée. Les mystiques donnaient une importance plus grande à cette notion, et nous en avons parlé ailleurs (3) à propos de Raymond de Sebonde. Mais St. Thomas appuie beaucoup là-dessus aussi (4). A vrai dire on ne peut pas au moyen âge limiter le nom de mystique à une école particulière.

Dans un sermon prononcé à la cour, Donne envisage de nouveau cette question de l'image de Dieu en l'homme, et jette un coup d'œil sur le développement de l'idée chez les écrivains du passé. Le passage est trop long pour être cité en entier, bien qu'il contienne des choses fort curieuses. Il faut nous contenter de relever les réflexions les plus importantes pour nous. Donne se demande d'abord où cette image est, et ensuite ce qu'elle fait. « Premièrement dans quelle partie de l'homme Dieu a-t-il imprimé son image; et en second lieu, qu'est-ce que cette image donne à l'homme, qu'est-ce qu'elle opère en lui ? » A ces questions il répond : « Quand nous cherchons l'image de Dieu dans l'homme, nous commençons par une négation : cette image n'est pas dans le corps. Tertullien était disposé à le croire. Il est le premier cité (parmi les chrétiens), qui ait cru et enseigné que Dieu a un corps... Il y a eu ensuite toute une secte d'hérétiques cent ans plus tard que Tertullien, les Andiani qui... ont cru que Dieu a un corps comme le nôtre, et qui en conséquence comprenaient ainsi ce texte, que cette image de Dieu dans l'homme consiste dans une image, une similitude corporelle...

(1) St. Bernard, *Ser.* XLV : « Est Trinitas creatrix, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ex qua cecidit creata Trinitas memoria, ratio et voluntas. Et est trinitas per quam cecidit videlicet per suggestionem, delectationem, consensum. » Il se sert du mot *puritas* où Donne emploie *goodness.*

(2) *Summa,* I^{a}, XXXVI, 2 : « Filius procedit per modum intellectus ut verbum. ...Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis, ut amor » (aussi *Summa,* I^{a}, XXXIV, 2 ; XXVII, 2, d).

(3) II^{a} Partie, ch. III.

(4) « In creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigii inquantum in qualibet creatura invenientur aliqua quæ necesse est reducere in divinas Personas sicut in causam... » (*Summa,* I^{a}, XLV, 7).

« Mais cette image n'est pas ainsi dans le corps. Elle n'est pas non plus dans le corps, comme certains autres l'ont pensé; à savoir, que Dieu qui, comme Dieu, n'a pas de corps, a pourtant revêtu à la création cette forme que l'homme a maintenant, et qu'ainsi l'homme a été fait à son image, c'est-à-dire dans la forme qu'il s'est attribuée alors. Il y a eu des anciens qui ont pensé ainsi, et des hommes tenus en haute estime dans l'église romaine, Oléaster en particulier, un des Grand Inquisiteurs d'Espagne... D'autres se sont imaginés que lorsque Dieu a dit : faisons l'homme d'après notre image, il songeait à cette forme que son Fils devait prendre sur la terre quand les temps seraient accomplis... Mais l'image de Dieu n'est dans le corps d'aucune de ces façons; ni parce que Dieu a un corps, ni parce que Dieu en a revêtu un, ni parce que le Christ devait naître... Cette image n'est dans le corps que comme nous disons dans l'Ecole, *arguitive* et *significative :* parce que Dieu a donné à l'homme un corps plus noble qu'aux autres créatures, nous concluons donc que Dieu est autrement représenté dans l'homme que dans les autres créatures.... Cette image est dans le corps comme dans un cadre extérieur... L'image elle-même est imprimée directement sur la tablette qui y est contenue, à savoir sur l'âme. C'est là vraiment le *ubi,* l'endroit où se trouve cette image... Or la sphère de cette intelligence, la galerie qui contient ce tableau, la niche de cette statue, la table, le cadre, la châsse de cette image de Dieu, est proprment, immédiatement l'âme de l'homme. Et cela non pas que l'âme de l'homme soit une partie de l'essence de Dieu; de cette façon essentielle il n'y a que Jésus-Christ qui soit l'image de Dieu. St. Augustin l'avait tout d'abord cru : Je pensais que tu étais un corps lumineux, ô Dieu, et que moi j'étais une étincelle de ce corps. *Putabam te Deum corpus lucidum, et me frustum de illo corpore...* Mais cette image est dans notre âme comme si notre âme était de cire et cette image le sceau. La comparaison vient de St. Cyrille, et il ajoute avec raison, qu'aucun autre sceau que celui qui pressa tout d'abord la cire, ne peut s'ajuster à cette cire, ni entrer désormais dans les traits de cette impression » (1).

Quelques autres réflexions de Donne sur les relations étroites de l'âme avec le corps, nous ramèneront au philosophe alexandrin. Plotin avait insisté sur ce fait que l'âme dans le monde intelligible possède en puissance les facultés inférieures qu'elle exerce en acte dans le monde sensible. Donne répète cette doctrine, en la rapportant à St. Thomas d'Aquin. « Il est vrai que dans l'Ecole on dit : *Vicinius se habent potentiæ sensitivæ ad animam quam corpus* (*Aquinas*). Nos facultés sensitives ont plus de relation avec l'âme qu'avec le corps. Pourtant pour quelques choses, et en quelque mesure, tous les sens seront dans notre corps glorifié, *in actu* ou

(1) Alford, IV, 521. Cette fameuse comparaison de la cire qui a été tant de fois reprise, et qui a servi un peu plus tard à Descartes, est ici rapportée à St. Cyrille comme à son origine .

in potentia, disent-ils, d'une telle façon que nous nous en servirons ou que nous pourrons nous en servir » (1).

On voit la différence entre le plotinisme et le christianisme. Ce dernier s'efforce de remettre en honneur le corps malgré sa doctrine essentiellement spiritualiste. Pour Plotin, les facultés sensitives dont l'âme se servait pendant son séjour dans la matière sont en puissance en elle dans le monde intelligible. Le christianisme qui affirme la résurrection du corps sans trop pourtant spécifier la nature de cette résurrection (2), va plus loin. C'est dans le corps glorifié que ces facultés existeront au ciel, soit en acte, soit en puissance. Donne surtout insiste d'une façon tout à fait remarquable sur cette résurrection du corps. Il affirme que « C'est l'homme qui doit être sauvé, l'homme qui doit être damné, et pour constituer un homme, il faut un corps autant qu'une âme. Même l'immortalité de l'âme est mieux établie quand on établit aussi qu'elle reprend le corps qu'elle a quitté... L'Ecole raisonne ainsi : de nature, l'âme et le corps sont unis ; quand ils sont séparés par la mort, c'est un événement contraire à la nature, car la nature cherche encore cette union. L'âme est donc moins parfaite à cause de cette séparation et il n'est guère probable que l'état naturellement parfait de l'âme, qui est d'être unie au corps, ne dure que soixante ou soixante-dix ans, et pour la plupart des cas, bien moins que cela ; tandis que l'état imparfait de séparation dure éternellement. Il faut donc croire que le corps revit, ou que l'âme meurt (3). »

Des citations en ce sens se multiplieraient si nous avions la place de les noter. « La résurrection, » dit-il ailleurs, « est le relèvement de ce qui est tombé, et c'est l'homme qui est tombé. Un homme n'est pas sauvé, un pécheur n'est pas racheté, je ne suis pas reçu au ciel, si mon corps est oublié. Le corps et l'âme ont concouru à façonner un pécheur, et le corps et l'âme doivent concourir à façonner un saint... Dans la mort naturelle, il y a *casus in separationem,* l'homme, l'être humain, tombe dans la séparation, dans le divorce du corps d'avec l'âme. Et c'est par la réunion du corps avec l'âme, au dernier jour, que nous ressusciterons » (4).

Nous voyons ainsi que lorsqu'on s'occupe des théories de Donne sur la nature de l'âme il vient s'y mêler toutes sortes de questions métaphysiques. On ne peut parler de psychologie pure chez lui. Quand il considère l'union de l'âme avec le corps, une grande question de métaphysique se présente tout de suite, à savoir : celle de l'origine du mal moral.

Nous venons de voir que selon Donne l'âme immortelle vient de Dieu. Le corps qui doit ressusciter au dernier jour n'est point en lui-même mauvais, et la présence de l'âme en lui n'indique pas nécessairement pour elle une déchéance. De cette union naît pourtant le péché, qui ne vient ni de la matière, ni de l'âme, également

(1) Alford, IV, 237.
(2) St. Paul, 1 Cor. XV.
(3) Alford, I, 321. Pâques, 1623.
(4) Pâques, 1626. Alford, I, 371.

bonnes de nature. Le péché, c'est le triste héritage que nous ont légué nos premiers parents.

« Dans notre génération par nos parents nous étions conçus dans le péché; c'est-à-dire, ils ont péché dans cet acte. Nous étions ainsi conçus dans le péché, dans leur péché. Quant à nous-mêmes, nous étions soumis au péché par cet acte même de la génération, parce qu'alors nous sommes devenus en partie le sujet du péché originel. Néanmoins... il n'y avait pas de péché dans cette substance de laquelle nous avons été formés. Car s'il y eût eu un péché dans cette substance, elle pourrait être damnée, quoique Dieu n'eût jamais infusé en elle une âme. Et cela ne peut pas se dire. Dieu, dont la bonté et la sagesse veulent que cette substance devienne homme, crée une âme pour elle, ou crée une âme *en* elle (je ne discute pas cela), il envoie une lumière, ou il en allume une, dans cette lampe.... Il n'y a pas de péché dans cette âme que Dieu crée; car alors Dieu créerait quelque chose qui est mauvais, et cela ne peut pas se dire.... Il n'y a pas de péché dans le corps seul. Il n'y a pas non plus de péché dans l'âme seule. Néanmoins, à cause de la première transgression (d'Adam), la malédiction divine accompagne cette union. Ainsi au moment même où a lieu cette union productrice de la vie, l'homme entier est souillé par le péché originel.... Au moment précis où nous recevons la vie dans le sein de notre mère, nous devenons coupables du péché d'Adam, commis il y a six mille ans.... Dans le premier moment où mon âme est infusée, l'image de Dieu est imprimée en elle, tant Dieu est prêt à me venir en aide, et si tôt il vient auprès de moi. Mais encore, le péché originel se trouve en moi en même temps que l'image de Dieu. Aussitôt que mon âme est capable de recevoir Dieu, elle est capable du péché; et quoique le péché ne devance pas Dieu, Dieu ne devance pas le péché non plus. Des puissances qui sont aussi éloignées l'une de l'autre que le sont le ciel et l'enfer, que Dieu et le diable, se rencontrent un instant dans mon âme au moment où elle reçoit la vie. Et l'image de Dieu, et l'image d'Adam, qui est le péché originel, entre en moi en même temps, dans un seul et même acte. (1) »

C'est à cause du péché que l'union n'est point parfaite, qu'elle se termine par la mort, ou plutôt qu'elle est interrompue pour un certain temps, car le corps ressuscité sera joint de nouveau à l'âme. Or, les choses parfaitement simples ne dépérissent point, ni ne connaissent pas de changement. L'âme étant simple, ne périt pas. Le composé qu'est le corps dépérit. C'est à cette doctrine plotinienne que Donne songe lorsqu'il écrit à la comtesse de Bedfort dans les termes suivants : « Vous, pour former le corps de qui Dieu a pris une meilleure argile, ou a pris même la matière dont l'âme est formée, matière qui dépérira tard, ou qui ne subira qu'un petit changement au dernier jour. (2) »

Et dans un autre poème il affirme que : « Celui qui dit que l'es-

(1) Alford, IV, 318-19.
(2) Grierson, I, 219.

prit est formé des parties les plus pures qui puissent se trouver, fait moins d'honneur à l'esprit que celui qui dit qu'il n'a pas de parties, mais qu'il est simple. (1) »

Mais cette substance simple s'unit au corps. Or, bien des malheurs lui viennent de cette union, mais il sont dus aux fautes de nos premiers parents, comme nous venons de l'entendre dire, et ne sont en rien inhérents à la nature des choses. Cette union, au contraire, devait être un bien pour l'âme comme pour le corps. Selon Plotin l'âme a des facultés qui resteraient toujours en puissance, si elle ne descendait pas dans le corps; et en même temps son éloignement temporaire du monde intelligible lui fait apprécier le bonheur dont elle jouissait. Selon Donne aussi, elle a quelque chose à acquérir ici-bas. « Notre âme, dont la patrie est le ciel », dit-il dans une belle épître en vers à Goodyere, qui date de 1607, « et dont le père est Dieu, est envoyé dans ce monde, le puits de la corruption. Mais elle acquiert quelque chose pendant son séjour, et s'en retourne plus sage qu'elle n'est venue. (2) »

Il le faut bien. L'âme n'est pas envoyée dans le monde par punition, « car elle est innocente en y arrivant », dit Donne ailleurs, « et celui qui l'envoie est juste. (3) »

L'âme dans le corps exerce donc des facultés qui lui seraient inutiles autrement. C'est ce que la petite pièce intitulée *l'Air et les Anges* (4) répète : « Mon âme... prend des membres de chair, et sans cela ne pourrait rien faire ». ...Par contre, dans un autre poème, il parle de « cette belle âme qui donne à la chair la capacité de goûter la joie. (5) »

A la suite de Plotin et de St. Thomas, Donne nous montre que l'âme par sa nature n'a que la connaissance des universaux. C'est par les sens du corps qu'elle connaît les choses particulières, et qu'elle arrive à une connaissance distincte et détaillée. Au ciel les anges qui sont pareils de nature à l'âme, connaissent les individus, car ils voient tout en Dieu. C'est pourquoi leur regard est toujours sur lui. De même l'homme qui s'élève à la vision béatifique voit tout en Dieu, et n'a plus besoin de se servir des sens corporels. Autrement, il apprend par leur moyen. Mais avant de préciser cette question il faut examiner un peu plus les relations de l'âme avec le corps.

Comment l'âme agit-elle sur le corps ? C'est une question qui troubla fort les cartésiens, et que Leibnitz résolut à sa façon. Mais la doctrine plotinienne, qui est celle du moyen âge et de Donne, n'avait pas à affronter les difficultés que soulevait pour Descartes la distinction si nette qu'il faisait entre la matière et la pensée. Il en est de même pour l'étrange idée qu'eut Descartes de fixer le siège de l'âme, esprit pur, dans la glande pinéale. Le système que

(1) Ibid. 273.
(2) Ibid. 184.
(3) E. Gosse, I.
(4) Grierson, I, 22.
(5) Ibid.

suivait Donne n'avait pas besoin d'inventer de semblables compromis.

« L'âme », disait Plotin, « est tout entière partout », (1) et St. Augustin affirmait avec encore plus d'insistance que l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, en même temps qu'elle forme un tout dans tout le corps. (2)

C'est de ces sources que relève la doctrine de Donne. Elle a passé par tout le moyen âge. « L'âme », dit-il, « est infusée par Dieu et diffuse dans tout le corps ». (3) Et encore : « Mon âme n'est pas moins bien dans mon pied que dans ma main, quoique tout le poids et toute la pression pèsent sur le pied, et que toute l'action s'exerce par la main.... (4) »

Comme le dit St. Thomas, cela vient de ce que l'âme s'unit au corps comme sa forme. Si elle y était, dit ce même docteur, comme le moteur seulement, elle pourrait être dans une seule partie d'où elle dirigerait les autres. (5) C'est à la conception de l'âme comme moteur et non comme forme du corps que s'en tiennent les cartésiens. Pour Donne, au contraire, l'âme est partout dans le corps, et tout entière dans chaque partie, parce qu'elle en est la forme, et non le moteur.

« Dans la matière, dans l'argile dont je suis fait », dit Donne, « je dois mourir ; mais dans ma forme, dans cette image par laquelle je suis fait (homme), je ne puis mourir. (6) »

Parmi les hyperboles de son *Second Anniversaire,* il dit d'Elisabeth Drury qu'elle « était la forme par laquelle le monde vivait » (7), et dans la onzième *Elégie* il insiste sur ce fait que « la forme donne l'existence », et que quand elle est partie, tout est mort (8).

Encore, sur la mort du marquis de Hamilton il parle ainsi : « Son corps a envoyé cette belle forme qu'il avait revêtue dans la sphère des formes... et ainsi dans sa forme, son corps est présent à cette sphère (9) ».

Dans les sermons il emploie la même idée de façons variées. Par exemple dans l'un d'eux il parle longuement à ce sujet : « Quoique l'âme soit la forme de l'homme, *forma hominis,* elle n'est que la matière de Dieu, *materia Dei*. L'âme peut être la forme de l'homme car sans cela l'homme ne serait qu'un cadavre. Mais elle n'est que la matière sur laquelle Dieu travaille. Car à moins que

(1) *Enn.*, IV, 7. Bouillet, II, 444.
(2) *De origine hominis* (2). « Per omnes ejus particulas tota simul adest, nec minor in minoribus et in majoribus major, sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est. »
(*De Immort. Animæ*). « Tota igitur (anima) singulis partibus simul adest, quæ tota simul sentit in singulis » (cf. aussi *De Trinit.*, VI, 6).
(3) Alford, V, 277, Avril, 1624.
(4) Ibid. III, 466.
(5) *Summa*, Iª, LXXVI, 8.
(6) *The image by which I am made.* Alford, IV, 493.
(7) Grierson, I, 232.
(8) Ibid. 98.
(9) Grierson, I, 289. « That fair form it wore. »

notre âme ne reçoive une autre âme, à moins qu'elle ne soit animée par la grâce, cette âme elle-même n'est qu'un cadavre (1) ».

Il faut noter pourtant que l'on se sert du mot *âme* d'une façon assez lâche. Parfois il n'indique pas la partie morale et immortelle de l'homme, mais seulement la partie inférieure de cet habitant du corps (les âmes, végétative et sensitive, pour parler le langage de Donne) le principe vital par distinction d'avec le principe rationnel. St. Paul dans ses Epîtres, suivant la division stoïcienne, faisait souvent la distinction entre l'âme et l'esprit. A certains moments c'est dans ce dernier sens que Donne se sert du mot. C'est ce qu'il entend par l'âme dans un passage où il parle « du sang qui est d'ordinaire regardé comme la *sedes animae,* la demeure et le siège de l'âme (2) ». Et encore : « Nous discutons », dit-il, « pour savoir si le trône et le siège de l'âme est dans le cœur, dans le cerveau, ou dans le foie (3) ».

C'est évidemment de l'âme comme principe vital qu'il parle. Et ailleurs, lorsqu'il traite dans un de ses sermons du sacrifice de Jésus-Christ : « C'était le sang de son corps », dit-il, « le siège de son âme, la matière de ses *esprits* (4), le nœud de sa vie, que ce sang... (5) ».

En développant cette même idée il cite un peu plus loin St. Bernard, qui avait appelé la volonté « le sang de l'âme », dont il faut faire le sacrifice à Dieu.

Cette distinction dans l'emploi du mot *âme,* Donne la marque assez nettement. Il expose lui-même les diverses façons dont on peut entendre le mot. Alors il se sert de la division établie par St. Paul, du corps, de l'âme et de l'esprit chez l'homme, l'esprit étant la partie supérieure de l'homme, le principe de la vie. Donne commente de la façon suivante le passage de l'Epître aux Hébreux (IV, 12) où il est dit selon la traduction anglaise que « la parole de Dieu perce jusqu'à diviser l'âme et l'esprit ».

« L'âme est ce qui anime le corps et rend les organes des sens capables de voir et d'entendre. Et l'esprit est ce qui rend l'âme capable de voir Dieu, d'entendre son Evangile. La même phrase a la même signification dans un autre endroit : Je prie Dieu que votre esprit et votre âme et votre corps soient conservés sans tache (1 Thess. v, 23). De cela il est dit sans absurdité (quoiqu'un très grand homme, Calvin, l'ait appelé une explication absurde) que l'âme, *anima* est *qua animales homines* (comme les appelle l'apôtre), que c'est par l'âme que les hommes sont des hommes naturels, des hommes charnels. Tandis que *l'esprit* est cet esprit de régénération, par lequel l'homme est une créature nouvelle, un homme spirituel. Mais ce même critique a dit assez pour notre intention du moment : à savoir que l'âme est le siège des affections, et l'es-

(1) Alford, I, 377. Cf. aussi Alford, III, 354.
(2) Ibid., I, 12.
(3) Alford, VI, 109-10. Sermon du 24 mars, 1616.
(4) Voir plus loin, pp. 216-7.
(5) Alford, I, 13.

prit, la raison rectifiée. Cette raison est souveraine, les affections sont des officiers, le corps est celui qui exécute (1). »

Mais de même que pour *âme,* il y a diverses façons de se servir du mot *esprit.* Employé au pluriel ce mot a une signification conservée par les cartésiens dans les *esprit animaux* ou *vitaux.* La même expression, *vital spirits,* se trouve chez Donne. « Parmi les nombreuses acceptations du mot *esprit* dans sa relation spéciale avec l'homme », dit-il, « ce mot indique : ou l'âme elle-même ; ou les esprits vitaux, c'est-à-dire les minces et actives parties du sang ; ou les facultés supérieures de l'âme dans l'homme régénéré (2). » Et aussi : « Le corps et l'âme ne constituent pas un homme parfait, s'il ne sont pas unis, si nos esprits, qui sont la partie active du sang, ne mettent pas en accord ce corps et cette âme, pour que l'un puisse se servir de l'autre (3) ».

Ailleurs il affirme que « les esprits dans l'homme sont les parties minces et actives du sang, et sont ainsi d'une nature en quelque sorte moyenne et intermédiaire entre l'âme et le corps ; ces esprits son capables de remplir, et remplissent l'office d'unir et d'appliquer les facultés de l'âme aux organes du corps. C'est ainsi que l'homme se constitue (4) ».

De cette conception il tire parti, d'une façon qui rappelle encore une fois le poète « métaphysique ». C'est dans un sermon de Pentecôte (1627) : Comme le corps n'est pas l'homme, ni l'âme non plus, mais comme l'homme est l'union du corps et de l'âme, par ces esprits au moyen desquels l'âme exerce ses facultés dans les organes corporels ; ainsi et de même l'union du Père et du Fils l'un avec l'aure, et des deux avec nous par l'intermédiaire du Saint-Esprit, constitue le corps de la religion chrétienne (5) ».

Les *esprits vitaux* dont parle Donne ne sont autre chose que ces *esprits animaux* au sujet desquels Descartes s'exprime ainsi dans la cinquième partie du *Discours de la Méthode* : « Ils sont comme un vent très subtil, ou plutôt comme une flamme très pure et très vive, qui montant continuellement en grande abondance du cœur dans le cerveau, va se rendre par les nerfs dans les muscles, et donne le mouvement à tous les membres ». Chez Donne pourtant les esprtis vitaux ont une fonction moins purement physique que chez Descartes. C'est plutôt une conception métaphysique chez le théologien anglais, tandis que chez le grand initiateur de la pensée moderne il ne reste aux esprits animaux qu'un rôle physique (6).

(1) Alford, II, 50.
(2) Ibid. II, 50.
(3) Ibid. II, 16.
(4) Ibid. VI, 45.
(5) Ibid. I, 5-30.
(6) *Gde. Encycl.* « Les alchimistes appelaient *esprit* une substance rendue subtile et très facilement vaporisable par une suite de distillations. Ce que les philosophes appelaient esprits vitaux ou esprits animaux était donc conçu comme des vapeurs qui résultaient de la chaleur du sang, et Descartes est tout à fait dans la tradition des alchimistes, de Paracelse et de Van Helmont... »

Quelques vers d'une belle pièce, *l'Extase,* reprennent la même idée : —

« Notre sang s'efforce de produire des esprits, aussi près des âmes que possible, car il faut de telles mains pour nouer ce nœud subtil qui nous fait homme (1). »

A ce sujet, M. Grierson nous renvoie, dans une note, au curieux livre de Robert Burton, publié en 1638 sous le titre de *l'Anatomie de la Mélancolie* (2).

« L'esprit est une vapeur très subtile exprimée du sang, et qui est l'instrument de l'âme, pour accomplir tous ses actes : C'est le lien commun, le *medium*, entre le corps et l'âme, selon les uns ; selon *Paracelse,* c'est une quatrième âme en lui-même. *Melancthon* croit que ces esprits dérivent du cœur, et que, lorsqu'ils passent dans le cerveau ils y prennent un autre nom. De ces esprits il y a trois sortes qui varient suivant les trois principales parties (du corps), le *cerveau,* le *cœur,* et le *foie*. Les esprits *naturels* naissent du foie, et de là ils se répandent par les veines pour accomplir les fonctions naturelles. Les esprits *vitaux* dérivent du cœur, par la transformation des esprits naturels, et par les artères sont transportés dans toutes les autres parties du corps. Si ces esprits dépérissent, la vie s'arrête, comme dans une pamoison ou syncope. Les esprits *animaux* qui, dans le cerveau viennent des esprits vitaux, diffus par les nerfs aux membres subordonnés, donnent le sens et la motion à tous (3). »

Il y aurait une comparaison intéressante à faire avec certains passages de la *Vita Nuova* de Dante. Le poète parle de la façon suivante des facultés de l'homme. (Il voit Béatrice) : —

« L'esprit de la vie, qui a sa demeure dans la chambre la plus secrète du cœur, commença à trembler, et cela avec une telle violence que les moindres pouls de mon corps tremblèrent aussi ; et il dit ces mots : *Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi.* Et au même moment, l'esprit animé qui habite une chambre élevée où tous les sens apportent leurs perceptions, fut rempli d'étonnement ; et parlant spécialement à l'esprit des yeux, il dit

(1) Grierson, I, 53.

(2) R. Burton (1577-1640), « une des figures les plus fantastiques de la littérature anglaise ». Son œuvre la plus importante et la plus curieuse est *l'Anatomie de la Mélancolie* citée ; recueil de tout ce que, par l'observation et la lecture, il avait pu amasser de connaissances (*Dict. of Nat. Biog.*).

(3) Au sujet du mot esprit, Spinoza a des réflexions intéressantes, lorsqu'il expose sa théorie de la prophétie. Il parle du « mot hébreu *ruagh,* que le vulgaire interprète par le mot *esprit.* Dans le sens naturel », dit-il, le mot *ruagh* signifie comme on sait *vent,* et bien qu'il ait plusieurs autres significations, toutes se ramènent à celle-là ; car il se prend pour signifier : 1° le souffle, comme dans le Psaume CXXXI, verset 7 ; 2° la respiration (1 Sam. XXX, 12) ; 3° le courage et les forces (Josué 2, II ; Ezéch. II, 2) ; 4° la vertu et l'aptitude (Job XXXII, 9 ; Nombres XXVIII, 18) ; 5° l'intention de l'âme (Nombr. XIV, 34 ; Prov. I, 23). Il se prend encore dans le même sens pour signifier la volonté, le dessein, l'appétit, le mouvement de l'âme (Isaïe XXX, 1 ; Juges VIII, 3). 6° ce mot signifie encore l'âme, comme dans (l'Ecclésiaste III, 19). *L'esprit* (c'est-à-dire l'âme) *est le même en tous les hommes, et l'esprit retourne à Dieu...* » (*Tractatus,* ch. I. Traduction Saiset).

ces mots : *Apparuit jam beatitudo vestra.* A ce moment l'esprit naturel qui habite là où notre nourriture est donnée commença à pleurer, et en pleurant dit ces mots : *Heu miser; quia frequenter impeditus ero deinceps.* »

Considérons maintenant de plus près la fonction et l'action de cette partie supérieure de l'homme, l'âme rationnelle. « L'homme et les anges », dit notre auteur, dans un autre sermon, « ont une chose commune aux deux, qui est la meilleure chose qu'ils possèdent par nature, à savoir, la raison, l'entendement, la science, la raison discursive, la réflexion (1). »

Ce n'est pas assez donc que l'homme existe, c'est-à-dire qu'il y ait un corps et une âme joints l'un à l'autre. Il faut que cet être ainsi constitué se rende compte de son existence, devienne conscient de soi, que sa raison passe de la puissance à l'acte. Pour qu'il y ait une vraie existence, il faut la pensée.

« Dieu infuse une âme dans chaque homme », dit Donne, « et cette âme évoque un nouvel acte en elle-même avant que cet homme puisse produire aucune action (2). » Et ailleurs il en parle d'une façon plus nette : « L'homme n'est pas homme tant qu'il n'a pas produit quelques actes des facultés de cette âme dont la présence le rend homme ; tant qu'il ne comprend pas, ne veut pas, tant qu'il ne sait ni ne désire pas, il n'est point homme (3) ».

Il prête une importance très grande à cet éveil de l'âme. « Nous sommes formés de trois parties, affirme-t-il, une âme, un corps et une intelligence (mind). J'appelle ainsi ces pensées, et ces affections, et ces passions que ni l'âme, ni le corps ne peuvent posséder, chacun étant seul, mais qui naissent de leur communication, comme la musique naît de notre souffle et d'un cor (4). »

C'est la raison, la pensée consciente de soi, qui distingue l'homme des bêtes. Réfléchir sur nos actions, c'est en accepter la responsabilité et le mérite. La raison des bêtes existe, mais ne va que jusqu'à un certain point : « La différence entre la raison de l'homme et l'instinct des bêtes consiste en ceci, que la bête sait mais que l'homme sait qu'il sait (5) ».

Dans une lettre à Sir Thomas Lucy, qui date de Septembre 1607, Donne expose encore la même idée (6) : « Le plus grand avantage que l'âme de l'homme est censée avoir sur les autres âmes, est ce qu'on appelle *actum reflexum et iteratum.* Les bêtes font les mêmes choses que nous autres hommes, avec cette différence qu'elles ne considèrent ni ne se rappellent les circonstances et les motifs. Elles ne savent pas non plus par quelle puissance ou quelle faculté elles agissent. Et de ces actes qui reçoivent le titre d'*actu*

(1) Alford, II, 276.
(2) Ibid. IV, 451.
(3) Ibid. II, 303.
(4) Alford, VI, 330-1. Dans une lettre à Sir Henry Goodeyre qui date probablement de 1608.
(5) Alford, I, 416.
(6) Ibid. VI, 315.

reflexum, la partie la plus noble est celle qui réfléchit sur l'âme elle-même, qui la considère et la médite ».

Cette dernière phrase montre bien le plotinisme chez Donne. La méditation sur soi-même, c'est là le commencement de la purification et du retour à Dieu que l'homme doit opérer en lui pendant cette vie. On sait en même temps quel rôle important St. Augustin prête à la mémoire dans sa psychologie (1). Donne attribue également la première place à cette faculté, qui n'existe, à vrai dire, que chez l'homme. « Les bêtes se rappellent, se souviennent », dit-il, « mais elles ne se rappellent pas qu'elles se souviennent, elles ne réfléchissent pas là dessus : or cette réflexion, c'est ce qui constitue la mémoire (2). »

Dans un passage intéressant il affirme qu'il y a « *mens in anima* », « un intellect dans l'âme, et chaque homme à une âme, mais chaque homme n'a pas un intellect, c'est-à-dire la considération, le passage de la puissance à l'acte, l'application des facultés de l'âme aux individus, aux particuliers (3) ».

Il parle plus longuement ailleurs sur la source de ces idées : « Les philosophes platoniciens », dit-il (et il aurait pu préciser encore, et nommer Plotin), « ne reconnaissent pas seulement *anima in homine,* une âme dans l'homme, mais aussi *mentem in anima,* un intellect dans l'âme de l'homme. Ils entendent par l'intellect les facultés supérieures de l'âme, mais pour nous, nous n'arrivons jamais à l'exercice de ces facultés... L'intellect implique la considération, la délibération, des conclusions tirées des prémisses (4) ».

Encore un dernier point à relever. C'est la façon dont les sens reçoivent les impressions du dehors ; comment ces connaissances arrivent-elles à la raison ? Donne ne s'exprime pas très nettement à ce sujet. D'abord, il admet deux sortes de connaissances. Il y a la connaissance par les sens corporels, et la connaissance intuitive, ou par les sens de l'âme, qui seule ne peut pas tromper. Il ne faut pas oublier, en même temps, que, pareil à son ami Lord Herbert, il prête à l'âme certaines notions innées.

Le moyen âge avait souvent répété la vieille maxime, à laquelle Locke allait donner une importance si grande : *Nihil in intellectu quod non prius in sensu.* Mais on ne s'appuyait là-dessus qu'à l'égard d'une certaine forme de la connaissance. On suivait plutôt la conception de Plotin qui affirmait que « sans doute il faut admettre qu'il y a des affections qui passent du corps dans l'âme. Mais il est aussi des affections qui appartiennent exclusivement à l'âme parce que l'âme est un être réel, qu'elle a une nature et des opérations qui lui sont propres... Sans doute il est des opérations (ἐνεργείαι) que l'âme ne peut pas accomplir sans le concours des organes. Mais elle possède par elle-même les facultés (δυνάμεις) dont dépendent ces opérations. Elle possède en outre par elle-même

(1) *Confessions,* X.
(2) Alford, I, 172.
(3) Ibid. II, 85.
(4) Alford, II, 348. Sermon du 25 janvier, 1628.

d'autres facultés dont les opérations ne relèvent que d'elle seule. De ce nombre est la mémoire (1) ».

St. Augustin avait amplement développé la conception plotinienne de la mémoire. Les mystiques en général poursuivaient la notion des connaissances intuitives de l'âme. Elle a non seulement des idées innées, sur l'existence de Dieu par exemple, et sur le bien et le mal ; mais encore, si elle se purifie et s'élève à la contemplation de Dieu, elle voit et comprend tout en lui, sans l'aide ou l'intermédiaire des sens. La pensée médiévale, dont les doctrines relevaient en partie d'Aristote (2), tendaient pourtant infailliblement vers l'idéalisme. Même en laissant de côté la théorie mystique de l'intuition, on se rend compte de ce que les docteurs du moyen âge, tout en faisant la place aux sens comme moyens de connaissance, appuyaient constamment sur la raison qui utilise les données des sens. St. Augustin affirmait que ce n'est point le corps qui sent, mais l'âme qui sent par le corps (3). Et St. Thomas à son tour, en citant les mots de St. Augustin, rappelle aussi la doctrine de Platon, que les sens excitent les facultés de l'âme (4).

Les sens corporels transmettent à l'entendement les *images* des phénomènes ; mais c'est par les sens de l'âme que nous prenons contact avec les choses spirituelles. Celles-ci, nous les possédons en elles-mêmes, et non par images, tandis que la mémoire ne conserve que les images des choses sensibles qui lui arrivent par les facultés corporelles. C'est la doctrine augustinienne (5).

Pour acquérir des connaissances ici-bas, l'âme doit presque toujours se servir des sens corporels. Ce sont pourtant des moyens fort insuffisants et souvent trompeurs. Donne s'en plaint dans un passage du *Second Anniversaire* : « Mon âme, quand est-ce que tu te débarrasseras de cette façon d'apprendre, d'être renseignée par les sens, et par l'imagination (phantasy) ? Tu vois à travers des lunettes : les petites choses paraissent grandes ici-bas. Mais monte à la tour d'observation, et vois de là toutes choses dégagées d'illusions. Tu ne regarderas plus à travers les fenêtres des yeux ; tu

(1) *Enn.*, IV, 3. Bouillet, II, 318.

(2) C'était un Aristote complété par les commentateurs plotiniens. Voir *l'Esquisse.*

(3) *Sup. Gen. ad Litt.*, C. XXIV : « Corpus non sentit sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur ».

(4) « Secundum Platonis opinionem... sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. Aristoteles autem media via processit » (*Summa*, I^a, LXXXIV, 6).

(5) « Non ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic præsto sunt cogitationi reminiscenti sunt... » (*Conf.* X, 8). « Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriæ meæ. Hic sunt et illa omnia quæ de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco ; nec eorum imagines, sed res ipsas gero. ...Nam quid sit litteratura, quid peritia disputandi, quod genera questionum, quidquid horum scio sic est in memoria mea, ut non retenta imagine rem foris reliquerim, ut quid sonuerit et præterierit, sicut vox impressa per aures vestigio quo recoleretur, quasi sonaret cum jam non sonaret, ...aut sicut aliquid quod corpore tangendo sentitur, quod etiam seperatum a nobis imaginatur memoria. Istæ quippe res non intromittuntur ad eam, sed earum solæ imagines mira celeritate capiuntur et miris tanquam celis reponuntur et mirabiliter recordando proferuntur » (ibid. X, 9).

n'entendras plus par les labyrinthes des oreilles; tu n'apprendras plus à connaître par circuit, et par l'amas des faits particuliers (1) ».

Sur la façon dont l'intelligence reçoit les impressions des choses extérieures, les docteurs du moyen âge développèrent une théorie curieuse qui se retrouve, sous une forme plus ou moins modifiée chez presque tous. C'est à cette théorie médiévale que Donne se tient, lorsqu'il dit que « les formes émanent des objets pour arriver jusqu'à nos yeux (2) ». Et ailleurs il affirme, en parlant des anges, qu'il ne connaissent pas « comme les hommes, *per species,* par des espèces, des images qui résultent, qui naissent de l'objet et qui passent à travers l'espace à l'entendement. Car c'est là une façon de connaître qui peut tromper, parfois par la mauvaise disposition de l'organe, parfois par l'incapacité du jugement (3) ».

La question se posa ainsi (4) pour la philosophie de l'Ecole : est-ce que les sens sont en contact immédiat avec les choses sensibles, ou est-ce qu'ils connaissent les choses seulement par moyen de certains intermédiaires, spirituels ou matériels, qui « allant des objets aux sens, comme des messagers, des représentants, des substituts, *vicarii,* transmettent au sujet sentant et pensant des images plus ou moins fidèles de la vérité » ? (5).

Ces intermédiaires étaient conçus parfois comme ayant une existence réelle distincte des objets dont ils naissent. On les appelait du nom qu'emploie aussi Donne, des « espèces sensibles ». On les considérait comme étant des émanations des corps, qui, traversant l'espace avec une rapidité extrême, viennent aux organes des sens, par le moyen desquels elles pénètrent jusqu'à l'âme pour y coopérer à l'acte de la perception (6).

St. Thomas semble se prononcer contre les espèces *réelles,* et refuser aux sens aucun intermédiaire entre eux et l'objet (7). Et il attribue avec raison à Démocrite l'origine de cette conception des espèces existantes en soi (8).

Il est difficile, d'après les deux seuls passages de Donne que nous avons pu relever dans son œuvre, de savoir s'il se prononce vraiment en faveur de ces espèces réelles ou s'il tient plutôt à l'espèce telle que St. Thomas la conçoit. L'espèce sensible en tant qu'admise par ce dernier est inséparable de l'objet. Il définit la sensation, comme la perfection de cette espèce par les organes des

(1) Grierson, I, 259.
(2) Ibid. 241. « To our eyes the forms from objects flow. »
(3) Alford, VI, 183.
(4) Hauréau, *Hist. de la Phil. Scol.,* II.
(5) Ibid.
(6) Il cite Lucrèce.
(7) « Est sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur. et secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur (*Summa,* Iª, LXXVIII,, art. 3).
(8) « Democitus posuit cognitionem fieri per idolam et defluxiones » (*Summa,* Iª, LXXXIV, 6).

sens. Et il conçoit l'espèce « impresse » comme une similitude de l'espèce réelle (1).

Comment l'intelligence travaille-t-elle donc selon Donne ? Il cite une fois la vieille maxime, que rien n'est dans l'intellect, sauf ce qui a déjà passé par les sens. Mais il la cite d'une façon particulière. « On dit très souvent en philosophie : *Nihil in intellectu quod non prius in sensu* », dit-il, et il ne critique pas la phrase, mais s'en sert seulement comme d'un terme de comparaison. Car il continue : « On pourrait bien dire en théologie aussi, *Nihil in gratia quod non prius in natura.* Car... avant que quelque sens appréhende une chose, le jugement ne peut s'exercer ni raisonner là-dessus... Et de même on peut dire qu'il n'y a rien dans la grâce qui ne fût déjà dans la nature, à ce point, que la grâce trouve toujours la nature et les facultés naturelles, et travaille sur elles. Et bien que cette nature ne soit point disposée à la réception de la grâce quand elle vient, néanmoins, cette nature et ces facultés naturelles sont là avant l'arrivée de la grâce et peuvent être ainsi disposées par elle (2). »

Dans ses sermons pourtant certains passages curieux sont à relever. Quand il parle de la Procession du Saint-Esprit, par exemple, l'acte de l'intelligence qui pense lui sert d'analogie pour rendre un peu moins inintelligible à son auditoire ce sublime mystère.

« Il y a une *processio corporalis,* une procession corporelle telle que ce qui procède est une chose absolument autre que la chose dont elle procède : ainsi, les grenouilles procèdent (peut-être) de l'air, et les souris de la poussière, et les vers des cadavres ; et ils n'ont aucune ressemblance avec cet air, cette poussière, ces cadavres... (3). Il y a aussi une procession métaphysique, *processio metaphysica,* quand les pensées procèdent de l'intellect ; mais ces pensées restent encore dans l'esprit, et n'ont aucune existence séparées en elles-mêmes. Et il y a une procession hyperphysique, *processio hyperphysica...* (4).

« Le fils procède à la façon dont l'intellect de l'homme conçoit une pensée (*per modum intellectus*), et de même le Saint-Esprit procède à la façon de la volonté (*per modum voluntatis*). Quand l'intellect a produit une pensée, cet intellect et cette raison discursive et cette ratiocination produisent une volonté. D'abord notre entendement se fixe sur un objet, puis cet entendement guide notre volonté... Nous ne pouvons comprendre davantage la Procession du Saint-Esprit, et Dieu sait combien nous en sommes encore éloignés ! »

Dans un sermon de Pâques, en 1628 il parle encore de l'action de l'entendement. « Le premier acte de la volonté est l'amour, dit l'Ecole ; car jusqu'à ce que la volonté aime, jusqu'à ce qu'elle

(1) « Forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro » (*Summa,* I^a, XXXIV, 1).
(2) Alford, IV, 128.
(3) Voir p. 162.
(4) Alford, II, 49-50.

désire quelque chose, ce n'est pas une volonté. Mais il est impossible d'aimer une chose avant de la connaître (*amare nisi nota non possumus*). D'abord notre entendement doit nous la présenter comme vraie, comme vérité connue (*verum*), et ensuite notre volonté l'embrasse comme bonne (*bonum*), comme digne d'être aimée (1). »

Nous avons maintenant relevé les idées les plus importantes que Donne expose sur la nature de l'homme comme être raisonnable. Nous ne voulons pas terminer ce chapitre sans répéter ce qui a été dit au commencement, à savoir, que malgré son mysticisme prononcé, Donne n'appuie pas sur une partie de l'homme au dépens de l'autre. Suivant de près l'enseignement du christianisme primitif, il voit dans le corps quelque chose de sacré, puisqu'il est le temple du Saint-Esprit. Nous trouvons chez Donne, dans l'exposition de cette idée, quelque chose d'analogue à ce mélange d'audace mystique et d'humilité naïve que présente l'art du moyen âge. Il s'exprime ainsi : « Comme à ma mort, à ma transmigration de ce monde, aussitôt que mon âme entrera au ciel je pourrai dire aux anges : je suis de la même matière que vous, esprit et esprit, laissez-moi donc prendre place à côté de vous, et regarder la face de Dieu, votre Dieu et le mien : de même à la résurrection de ce corps, je pourrai dire à l'Ange du grand Concile, au Fils de Dieu, à Jésus-Christ lui-même : Je suis de la même matière que toi, corps et corps, chair et chair, laisse-moi donc m'asseoir à côté de toi, à la main droite du Père, éternellement assuré contre ce dernier ennemi, maintenant à jamais détruit, la mort (2). »

(1) Ibid. I, 413.
(2) Alford, I, 254.

CHAPITRE V

DE L'UNION AVEC DIEU OU DE L'EXTASE

On ne peut guère isoler le mysticisme de Donne du reste de
pensée. Sa philosophie de la vie et sa conception de l'Unive
sont profondément et essentiellement chrétiennes et mystiques.
réalité, c'est à peine si l'on peut formuler les doctrines les pl
simples du christianisme sans parler le langage du mystique. Mê
Locke dans un traité aussi foncièrement pratique et critique q
son *Essai sur l'Entendement Humain,* devient à moitié mystiqu
lorsqu'il se permet de toucher un instant à ce qui est, chez lui aus
le fond de sa pensée, la conception chrétienne de Dieu. Son style s
prend alors une élévation remarquable.

Voyez un beau passage du Livre II, chapitre xv, paragraphe
de *l'Essai :*

« L'homme ne comprend pas dans sa science ou dans son po
voir toutes les choses du passé et de l'avenir ; ses pensées ne so
que d'hier et il ne sait pas ce que le lendemain fera naître. Ce qui e
une fois passé, il ne peut jamais le rappeler, et ce qui est encore
venir il ne peut le rendre actuel. Ce que je dis de l'homme, je le dis
tous les êtres finis ; qui, quoi qu'ils puissent de loin dépasser l'hom
en science et pouvoir, ne sont pourtant pas plus que la créature
plus pauvre, en comparaison avec Dieu lui-même. Le fini, de qu
que magnitude qu'il soit, ne peut avoir aucune proportion av
l'Infini. Comme la durée infinie de Dieu est accompagnée de
science infinie et de l'infini pouvoir, il voit toutes choses passées
à venir ; et elles ne sont nullement plus distantes de sa connaissanc
nullement plus éloignées de sa vue, que celles qui sont présente
Elles reposent toutes sous la même vue et il n'y a rien qu'il ne puis
faire exister à chaque moment que cela lui plaît. Car comme l'ex
tence de toutes choses dépend de son bon plaisir, toutes chos
existent à chaque moment qu'il lui semble bon qu'elles existent. »

Si cette idée transforme ainsi le style de Locke, si elle l'appelle
oublier un moment le sujet, dont il traite en critique posé, qu'est-
qu'elle fera chez Donne, quelle prise aurait-elle sur un esprit arde
comme l'est le sien ! Pour Donne, comme pour St. Thomas et tous l
mystiques, Dieu est la grande réalité. Il ne peut parler longueme
de quelque sujet que ce soit, sans revenir à l'idée de Dieu. Il no
sent toujours entourés par l'action de la puissance divine. Déjà
1607 il écrivit à Sir Henry Goodyere de la façon suivante, à prop
d'un certain capitaine Whitlock, mort subitement de la peste :

« Sa vie aurait peut-être eu besoin d'une maladie plus longue. Mais un homme peut marcher plus vite et plus sûrement quand il profite de la lumière d'une intelligence claire et saine, que dans la nuit ou crépuscule d'une fièvre ou autre maladie. Et la grâce du Dieu Tout-Puissant fait tout d'une façon subite, et dans un instant — sauf nous abandonner. Elle nous illumine, elle nous réchauffe, elle nous ravit, tout d'un coup. D'une telle médecine, je le crains, son insouciance avait besoin. Et je crois avec confiance qu'il l'a eue. De même que notre âme est infusée quand elle est créée et créée quand elle est infusée, de même au départ de cette âme, la miséricorde de Dieu est la nôtre si nous la demandons et nous pouvons la demander par ce qu'elle est déjà la nôtre » (1).

On ne saurait donc isoler le mysticisme de Donne de sa pensée générale. Mais il y a pourtant une doctrine plus esentiellement mystique, dont nous pouvons plus spécialement trouver l'influence chez lui. C'est la doctrine de l'Union avec Dieu, ou avec le souverain Bien, sous quelque nom qu'on le conçoive, union réalisée dès cette vie, dans *l'Extase*.

Dans les pages qui suivent, nous aurons souvent à parler de Plotin et à faire la comparaison entre ses conceptions et les idées émises par Donne. Nous ne voulons pas pour cela affirmer une influence directe de Plotin sur Donne, encore moins dire que Plotin soit la source unique de ses conceptions mystiques. Il se peut que le mysticisme de Donne ait été directement influencé par la lecture des *Ennéades*, alors accessibles dans la traduction latine de Marsile Ficin. Mais les auteurs que Donne lisait le plus volontiers, St. Augustin et St. Bernard par exemple, étaient tous des mystiques plus ou moins influencés par le plotinisme, Ce qui nous amène à donner une si grande place à Plotin, c'est qu'il offre, mieux que tout autre, un système mystique complètement élaboré, et qu'il a étudié, du point de vue métaphysique, la nature de l'extase et les moyens d'y parvenir.

Qu'est-ce d'abord que l'extase ? Le mot se trouve fréquemment dans les œuvres de Donne. Dans le langage moderne il perd souvent sa signification primitive et exacte, et s'emploie constamment pour désigner tout état de surexcitation ou d'émotion. Chez Donne, nous le verrons, il conserve une signification plus précise (2).

Dans sa classification des mystiques, M. François Picavet définit d'abord l'extase (3). Les deux mots « *mystique,* » et « *extase,* » impliquent l'un et l'autre depuis Plotin, l'idée d'une union de l'âme avec Dieu ». Littré, dont M. Picavet cite la définition, dit que l'extase est l'élévation extraordinaire de l'esprit dans la contemplation des choses divines. C'est aussi une vive admiration, une volupté

(1) E. Gosse, *Life and Letters of Donne,* I, 192.

(2) Nous n'avons pas à parler ici des conditions physiques et accessoires pour ainsi dire de l'extase. Nous regardons aussi comme établi que cet état supra-sensible existe, et que, malgré quelques ressemblances très superficielles, il est sans aucune connexion réelle avec certains états maladifs que l'on peut signaler aussi ; ou avec celui qu'amènent les actes d'intempérance.

(3) *Essais,* ch. IV. Essai de Classification des Mystiques.

intime qui absorbe tout autre sentiment. Pour M. Th. Ribot, l'extase suppose l'exaltation de l'intelligence concentrée sur une idée unique.

« Mais l'extase ne peut transformer l'individu, » continue M. Picavet, « Elle n'agit pas sur l'esprit borné et ignorant comme sur l'esprit cultivé et de haute volée. Le mystique poursuit la perfection suprême qui dépasse et explique ce qu'il y a de meilleur dans le monde de la vie, de la pensée, de l'art et de la morale, dans le monde de l'expérience et de l'observation. ...Il veut s'unir à l'Un ou au Bien, à Dieu, parfois dès cette vie, toujours dans une autre sans fin. ...Les grands mystiques disent que nous trouvons Dieu en nous. ...L'union de l'âme avec Dieu est celle de l'individu en son fond primitif avec son âme indéfiniment agrandie, enrichie, et rapprochée de plus en plus de la suprême perfection. »

Avant de préciser l'idée de Donne, considérons un moment la doctrine elle-même au point de vue de son développement historique. Le mysticisme est universel. Il a influencé la pensée religieuse, souvent même la pensée philosophique, de tous les temps. Et l'un des éléments les plus importants, c'est cette union avec Dieu, qui se produit, jusqu'à un certain point du moins, dès cette vie. Nous ne pouvons pas ici approfondir la question. Qu'il suffise de jeter un coup d'œil rapide sur le développement historique de cette idée. Nous commencerons avec celui qui le premier étudia en moraliste, en psychologue et en métaphysicien, les degrés par lesquels on y parvient : nous parlons de l'Alexandrin Plotin.

Dans son système, deux tendances essentielles s'imposent à l'Univers, à savoir, la *Procession* et la *Conversion*. Par la première, tout procède de l'Un ou du Bien. Et dans l'enchaînement de l'existence chaque individu, par une loi essentielle, engendre l'être qui lui succède, sans rien perdre de sa perfection, de son existence propres. Perfection et existence sont identiques; et la matière, dernier degré de l'échelle des êtres, en possède encore quelques traces. L'âme humaine, qui, selon Plotin, a eu d'abord son existence dans le monde intelligible, (1) descend au monde sensible pour acquérir de nouvelles facultés, et pour apprécier ce que vaut le monde intelligible, plutôt que par une déchéance. (2) Elle tient une place intermédiaire dans ce système descendant qui prend son origine dans les trois Hypostases, l'Un ou le Bien, l'Intelligence et l'Ame du Monde.

Par la *Conversion,* Plotin comprend un mouvement inverse qui complète en quelque sorte et balance la *Procession*. C'est le désir de chaque être de revenir à la perfection dont il tire son existence; tout aspire vers la source divine. Dans l'âme humaine, nous voyons la manifestation la plus évidente de ce désir. Elle jouit, pour ainsi dire, de deux existences, l'une dans ce monde, l'autre dans le monde intelligible. Elle est douée en quelque sorte de deux vies, l'une intelligible, l'autre sensible. Elle se lie à la matière, se joint à un corps, mais par sa partie supérieure elle participe encore à la vie du monde

(1) Cf. III[e] Partie, ch. IV.
(2) Cf. Donne, III[e] Partie, ch. IV.

intelligible (1). Elle est inséparablement unie à l'âme du Monde. Par sa nature intelligible l'âme humaine est donc toujours poussée à chercher la conversion, le retour à l'Un. Par son côté inférieur elle en est en même temps retardée et empêchée. Le but final de l'âme est donc la réunion avec l'Intelligence et avec l'Un. « L'âme s'avance dans son ascension vers Dieu jusqu'à ce que, s'étant élevée au-dessus de tout ce qui lui est étranger, elle voit seul à seul dans toute sa simplicité, dans toute sa pureté, Celui auquel tout aspire, duquel tout tient l'existence, la vie, la pensée. ...Quels transports d'amour ne doit pas ressentir celui qui le voit ; avec quelle ardeur ne doit-il pas souhaiter s'unir à lui ; de quel ravissement ne doit-il pas être transporté. Celui qui ne l'a pas encore vu le désire comme le Bien ; celui qui l'a vu l'admire comme la Souveraine Beauté, est frappé à la fois de stupeur et de plaisir, ressent un ravissement qui n'a rien de douloureux, aime d'un véritable amour, d'une ardeur sans égale. ...Si l'on peut arriver à voir celui qui donne à tous les êtres leur perfection tout en demeurant immobile en lui-même, sans rien recevoir, si l'on se repose dans sa contemplation, et qu'on en jouisse, en lui devenant semblable, quelle beauté souhaitera-t-on voir encore ? ...Voilà le but suprême des âmes. (2) »

Mais comment cet union se fait-elle, quand cette vision du Bien a-t-elle lieu ? Pour y arriver il faut une purification ; c'est l'âme qui s'est purifiée, qui est devenue forme, raison, essence incorporelle, qui en est devenue capable (3). Il faut abandonner et mépriser tous les biens d'ici-bas, pour obtenir de contempler la Beauté face à face. Les beautés terrestres ne font que retarder le progrès de l'âme qui en est éprise, si elle les aime pour elles-mêmes. L'âme « doit les fuir pour celui dont elles ne sont que le reflet ». Mais comme elles en sont le reflet, elles peuvent servir tout d'abord à l'âme qui s'exerce à les aimer, non pas pour elles-mêmes, mais pour cette réflexion divine. La vie intérieure a besoin de s'exercer, de se développer. « Il faut habituer ton âme à contempler d'abord les plus nobles occupations de l'homme, puis les belles œuvres, non pas celles qu'exécutent les artistes (4), mais celles qu'accomplissent les hommes qu'on appelle vertueux. Considère ensuite l'âme de ceux qui produisent ces belles actions. Mais comment découvriras-tu la beauté que possède leur âme excellente ? Rentre en toi-même et examine-toi. Retranche, polis, épure (5). »

Par la pratique de toutes les vertus, par le développement de tout son être, dans toutes ses facultés, en se séparant de ce qui est étranger à l'âme, c'est-à-dire de ce qui lui vient de son union avec le corps, l'homme se prépare à connaître l'Intelligence. Il faut se rendre semblable tout d'abord à ce que l'on veut comprendre.

Celui qui travaille ainsi à se perfectionner ressemble au statuaire

(1) *Enn.*, IV, 1.
(2) Ibid. I, 6.
(3) *Enn.*, I, 6.
(4) L'âme est déjà arrivée au rang de la beauté intellectuelle et morale. Elle commence sans doute par la beauté extérieure.
(5) *Enn.*, I, 6.

qui découpe et qui polit une belle statue. Ce travail de purification a son point de départ dans la connaissance de soi-même (1). En se connaissant, et en se purifiant ainsi, on arrive à la simplicité intérieure, dans laquelle la nature morale entière est refondue et unifiée. Par la connaissance de soi-même on parvient à celle du principe de toute existence (2). Plotin parle de certains moments d'intuition, de connaissance, qu'il expérimente lui-même (3), moments qui ne sont pas encore l'extase, mais qui en sont pour ainsi dire la préparation. « Souvent, m'éveillant du sommeil du corps, pour revenir à moi, et détournant mon attention des choses extérieures pour la concentrer en moi-même, j'y aperçois une admirable beauté, et je reconnais que j'ai une noble condition, car je vis alors d'une vie excellente, je m'identifie avec Dieu (4). »

Ce n'est qu'une expérience momentanée. Il y a encore quelque chose de plus admirable, c'est l'union qui se fait dans l'extase. Mais même à cette première expérience, on peut aspirer sans y parvenir. Plotin prévoit cette difficulté dans l'*Ennéade* VI, au neuvième livre. Là il se sert de certaines formules qui sont à relever. C'est par des analogies avec les émotions des amants qu'il essaie d'exprimer ces expériences.

« Si votre âme ne parvient pas à jouir de la lumière divine, si elle reste froide, et n'éprouve pas en elle-même un ravissement analogue à celui de l'amant qui contemple l'objet aimé... c'est que vous n'étiez pas encore *réduit à l'unité*. Car Lui, il n'est absent d'aucun être, et cependant il est absent de tous, en sorte qu'il est présent sans être présent. Il est présent pour ceux-là qui peuvent le recevoir, et qui y sont préparés... en vertu d'une puissance innée analogue à celle qui découle de Lui. » Ces dernières phrases rappellent, d'une façon très précise, St. Paul et certaines doctrines stoïciennes pareillement.

M. Picavet a montré qu'il y a chez Plotin des passages qui peuvent servir de commentaire à St. Paul (5). C'est ce qui fait comprendre l'emploi que les premiers Pères ont fait du philosophe alexandrin. Celui-ci répète des phrases qui ont une analogie frappante avec des paroles de St. Paul (6). « C'est en lui que nous respirons, c'est en lui que nous subsistons... Là-haut seulement est l'objet véritable de l'amour, le seul auquel nous puissions nous unir et nous identifier, que nous puissions posséder intimement, parce qu'il n'est point séparé de notre âme par l'enveloppe de la chair... L'âme vit alors d'une autre vie. Elle s'avance vers Dieu. Elle l'obtient, le possède et, dans cet état, reconnaît la présence du dispensateur de la véritable vie... Il faut... faire nos efforts pour em-

(1) Ibid. 6, et V, 7.
(2) Ibid. IV, 8 ; cf. aussi *Nosce Teipsum* de Sir J. Davies.
(3) Ibid.
(4) Ibid.
(5) *Esquisse*, ch. V.
(6) Actes XVII, 28. « C'est par lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. »

brasser Dieu par tout notre être, sans laisser en nous aucune partie qui ne soit en contact avec lui. »

Par la variété des termes dont il se sert, on devine combien il est difficile au philosophe de préciser cette idée. Il parle du *contact;* il faut reconnaître Dieu, l'embrasser. Plus loin il dit (1) : « Le mot même de spectacle ne paraît pas convenir; c'est plutôt une *extase* (2), une simplification, un abandon de soi, un désir de contact, une parfaite quiétude, enfin un souhait de se confondre avec ce que l'on contemple. »

Cet effort pour exprimer, avec des termes sensibles, l'union spirituelle, rappelle une référence faite par Donne aux œuvres de St. Augustin. « Nous ne pouvons pas dans ce monde », dit-il, « venir à Dieu lui-même, mais nous pouvons déjà ici-bas le voir par plusieurs manifestations. Il y en a tant, à vrai dire, que St. Augustin, dans le vingtième chapitre *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ* fait bien de rassembler les passages de l'Ecriture Sainte où chacun de nos sens est appelé « vision ». Il y a *gustate et videte, audite,* et *palpite : goûter, entendre, sentir.* Et chacun de ces sens, est ici dit une façon de voir. Par tous nos sens, par toutes nos facultés, nous pouvons voir Dieu si nous le voulons (3). »

Mais quelle est la condition de l'âme quand elle jouit de cette vision ? Au moment où cette union a lieu, comment faut-il la décrire ?

« Dans la vision de Dieu... il ne faut pas dire (de celui qui la connaît) qu'il verra, mais qu'il sera ce qui est vu... Absorbé en Dieu il ne fait plus qu'un avec lui, comme un centre qui coïncide avec un autre centre (4). »

Ce qu'il faut surtout remarquer, c'est l'identification qui a lieu entre l'âme et le Bien qu'elle contemple. Ceux qui étaient auparavant deux ne font qu'un seul en ce moment. « Puis donc que (dans cette vision de Dieu) il n'y avait pas deux choses, que celui qui voyait était identique à celui qu'il voyait, de telle sorte qu'il ne le voyait pas, mais qu'il lui était uni, si quelqu'un pouvait conserver le souvenir de ce qu'il était quand il se trouvait ainsi absorbé en Dieu, il aurait en lui-même une image fidèle de Dieu. »

L'âme humaine qui jouit de cette vision expérimente aussi une simplification de toutes ses facultés, de sorte que rien ne peut la troubler, ni colère, ni raison, ni même la pensée. « Elle est... plongée dans le ravissement ou l'enthousiasme, tranquille et solitaire avec Dieu. » Elle jouit d'un calme parfait. « Elle unit le semblable au semblable, ne laissant de côté rien de ce que l'âme est capable de posséder des choses divines (5). »

C'est pour l'âme une sorte de renaissance, le renouvellement de toutes ses facultés. « (Celui qui est arrivé à l'extase) a d'abord le

(1) *Enn.,* VI, 9.

(2) « ἔκστασις, inventée par Plotin, indique bien tout à la fois la sortie de soi même et le passage à un état qu'il appelle la stabilité, catégorie suprême, semble-t-il du monde intelligible » (*Esquisse,* ch. VII.).

(3) Alford, I, 286.

(4) *Enn.,* VI, 9.

(5) Ibid.

sentiment de lui-même tant qu'il reste distinct de Dieu; mais s'il pénètre dans son for intérieur, il possède toutes choses, et renonçant à avoir conscience de lui-même pour ne pas être distinct de Dieu..., il ne fait qu'un avec lui... Si quelqu'un de nous, n'ayant point de conscience de lui-même, quand il est ravi par la divinité, contemple le spectacle qu'il possède en lui, il se contemple lui-même et voit son image embellie. S'il laisse de côté cette image, quoiqu'elle soit belle, et se concentre dans l'unité sans rien diviser, il est à la fois *un* et *tout* avec Dieu, qui lui accorde silencieusement sa présence, il lui est uni autant qu'il le peut et qu'il le désire (1). »

Cette doctrine de l'extase, élaborée et expliquée par Plotin, passa aux chrétiens. Elle s'associait surtout avec l'expérience de St. Paul (2). Mais certaines modifications sont à noter. Tout d'abord, les mystiques chrétiens distinguent en général deux états : il y a l'extase simple, et le ravissement ou *raptus*. Il importe donc d'examiner d'un peu plus près ces deux conditions, et de chercher les nouveaux éléments que la conception chrétienne apporte à cette idée.

Dans l'état que décrit Plotin la chose la plus importante, c'est le désir ardent de l'individu qui le fait travailler à se purifier et à s'élever peu à peu à l'union qu'il recherche. C'est la sortie de soi-même, dans la contemplation du Bien et du Beau; c'est le perfectionnement de la personnalité humaine par l'exercice de ses propres facultés et de sa propre volonté. Cette conception correspond exactement à la définition de *l'extase* offerte par St. Thomas (3). Elle ressemble aussi à l'expérience décrite par St. Augustin dans ses *Confessions* (4), mais qui ne va pas tout à fait aussi loin. Chez le saint, c'est aussi un acte de la volonté, un désir de Dieu, une aspiration vers lui. Mais tout d'abord, il s'y prépare en compagnie d'une autre âme, celle de sa mère, qui le soutient. Pendant qu'il parle avec Sainte Monique, un double désir, une aspiration double servent d'ailes à leur esprit. Mais ce n'est point à l'union *essentielle* avec Dieu décrite par Plotin, décrite aussi par d'autres dont nous aurons à parler, que St. Augustin arrive. A vrai dire, on ne peut presque pas ici parler d'union. C'est à peine s'ils arrivent à toucher au but de leur désir, comme emportés par une vague qui se tranquillise aussiôt. Nous verrons plus loin que Donne rappelle cette expérience de St. Augustin, pour montrer que l'union plus complète, l'union *essentielle* à laquelle certains hommes prétendaient arriver, n'est pas à chercher dans cette vie (5).

Ce que l'on expérimente dans cette vision extatique, c'est un renouvellement des forces intellectuelles et morales; on a une connaissance intuitive de l'univers. A cette vision on arrive par l'action

(1) Ibid. V, 8.
(2) 2 Cor. XII. 2-4.
(3) « Extasis importat simpliciter excessum a seipso. ...Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere : puta cum alicujus appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt. Et secundum hoc Dionysius dicit quod « Divinus amor facit extasim », « in quantum scilicit facit appetitum hominis tendere in res amatas » (*Summa*, IIª IIæ, Q. CLXXV, art. 2).
(4) L. IX, ch. X.
(5) Sermon de Pâques, 1628; Alford, I, 423.

de l'âme individuelle. Le ravissement au contraire implique une certaine violence, l'intervention d'une puissance autre que celle de l'individu ; la grâce divine s'empare de l'âme sans que cette âme se soit préparée à la recevoir. C'est Dieu lui-même qui saisit, qui enlève l'être humain vers lequel son amour divin s'épanche. St. Thomas se sert d'une citation du Pseudo-Denys pour illustrer cette violence divine qui est le trait essentiel du ravissement (1). On employait, à vrai dire, parfois indistinctement l'un des termes ou l'autre, mais les deux conceptions sont très diverses, et à la rigueur la différence notée par St. Thomas d'Aquin est faite.

Deux éléments nouveaux sont en réalité entrés dans la conception métaphysique de St. Augustin et de ses successeurs, qui la différencient de celle de Plotin, à laquelle elle doit tant de choses. Ou bien, si ces éléments ne sont pas absolument étrangers à l'idée de Plotin, le christianisme leur accorde une valeur nouvelle.

Tout d'abord, considérons l'idée de Dieu. L'Hypostase du néoplatonicien, l'Un ou le Bien, principe et source de toute existence, se transforme pour St. Augustin en une personnalité (si l'on peut se servir du mot) transcendante. Cet être est non moins inexprimable par nos paroles limitées et faibles, mais il est pourtant le Père des hommes. Il s'est révélé au monde, et comme le Fils de l'homme il a vécu sur cette terre. Inévitablement la part de Dieu dans tout développement de l'âme humaine est ainsi augmentée dans la conception chrétienne. C'est Jésus-Christ qui apparaît à St. Paul sur la route de Damas. Sa grâce ravit même l'âme qui ne connaît point les degrés contemplatifs par lesquels on s'élève à l'extase. Le Verbe néoplatonicien n'atteint pas à cette conquête de l'individu. C'est une différence que signale bien Gaston Boissier dans sa *Fin du Paganisme,* là où il parle de St. Augustin.

« Ce qui l'avait détourné des ouvrages philosophiques de Cicéron (2) c'est qu'il n'y trouvait pas le Christ. Le Christ était dans Platon. Augustin n'eut pas de peine à le reconnaître dans ce *Logos* divin qui sert d'intermédiaire entre l'homme et Dieu, et qui est la même chose que le Verbe du IV^e^ Evangile. Mais la doctrine platonicienne (3) ne nous présente le Verbe que dans tout l'éclat de sa puissance ; c'est un Dieu triomphant, qui crée le monde et le gouverne, et ce que cherchait Augustin, c'était le Verbe fait chair, revêtant la condition des hommes pour être plus près d'eux, acceptant les misères de l'humanité pour les consoler. Cette notion d'un Dieu pauvre, humble, persécuté, les philosophes antiques ne pouvaient pas la lui donner. « Vous l'avez caché aux sages », disait-il

(1) « Raptus addit aliquid supra extasim... raptus supra hoc addit violentiam quandam. » C'est, selon le Pseudo Denys, ce que « ipse Deus qui est omnium causa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia. Quamvis etiam si expresse hoc dicitur de raptu, non designaretur nisi quod amor esset causa raptus » (II^a^ II^ae^, CLXXV, 2).

(2) Il faut pourtant reconnaître que St. Augustin avoue sa dette envers *l'Hortensius* de Cicéron qui le premier d'entre les philosophes mit devant ses yeux les beautés de la vertu et de la spéculation philosophique (*Confessions*).

(3) Ce serait plutôt la doctrine plotinienne.

à Dieu dans sa prière, « et révélé aux petites gens, afin que ceux qui sont accablés et chargés vinssent à vous. »

Donne, qui loue souvent la haute conception de Platon, et qui, de même que St. Augustin, voit dans les philosophes platoniciens une préparation à l'évangile, ne peut pas non plus se satisfaire d'eux, et cela pour la même raison que St. Augusin. Il parle de « la vanité de s'imaginer que Platon peut nous enseigner à croire en Dieu. Chez lui, nous pouvons bien trouver un Dieu, mais sans un Christ (1). »

En second lieu, il faut tenir compte d'un autre changement dans la façon d'envisager la vie. L'idée du péché est entrée définitivement dans la conception morale et philosophique de l'homme. Venue des Hébreux, cette idée est presque étrangère à l'esprit grec, hostile même à sa conception de la vie et de l'homme. Elle avait été entrevue par leurs grands poètes, surtout par Æschyle (2). Mais l'idée d'Aristote, qui place tout vice dans l'excès, ou celle de Platon, qui l'attribue à l'ignorance, n'a rien de commun avec la conception hébraïque et chrétienne du péché. Plotin, qui est plus proche du christianisme, parle du mal moral, mais sans lui donner l'importance qu'il a dans la théologie chrétienne.

Le chrétien est donc porté à faire bien plus de place à l'action de Dieu dans l'œuvre du salut. Il faut la grâce de Dieu partout et dans tout ce que l'homme aspire à faire de bien. Selon la conception de Plotin, c'est l'âme humaine qui cherche l'union avec Dieu, qui aspire à l'extase, par une loi en quelque sorte obligatoire de sa nature. L'âme n'obéit certes pas toujours à cette loi. Mais hors de cette obéissance, elle ne peut espérer de trouver la joie, ni vivre de sa vie véritable. Cette idée appartient également au christianisme (3). Mais Plotin ne tient pas compte de l'action nécessaire, au point de vue chrétien, de la grâce de Dieu.

Vers l'époque où Donne vécut, ce mysticisme spécial prit un développement important, surtout dans l'église catholique, et plus particulièrement en Espagne. Nous n'avons pas à tracer ici cette doctrine de l'extase à travers les siècles, mais Donne lui-même nous amène à parler de l'extase et de théologie mystique dans les années antérieures à son œuvre. Il parle beaucoup, dans les prédications de ses dernières années, de certaines crises mystiques qu'il semble parfois regarder comme un danger et un mal, ou dans lesquelles il soupçonne des prétentions exagérées voire même un manque de sincérité de la part de ses adversaires catholiques. Dans un sermon de 1629 nous relevons ce passage curieux :

« Il y a un Pharisien qui se croit tellement uni, tellement identifié avec Dieu dans cette vie, qu'il prétend comprendre toutes choses, non pas par le service de ses sens, ou par des impressions de la fantaisie et de l'imagination (fancy and imagination); ni par le discours et le raisonnement, comme nous autres pauvres êtres le fai-

(1) Alford, III, 47.
(2) Cf. Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination*, Vol. I.
(3) St. Augustin, *Confessions*, I : « Fecisti nos, Domine, ad te ; et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te ».

sons : mais par des infusions et des inspirations immédiates et continues de Dieu lui-même. Il prétend qu'il aime Dieu, non par des participations successives à sa grâce, de plus en plus, comme il reçoit de plus en plus de grâce, mais par une communication de Dieu lui-même, entière et irrévocable... Il y a des Pharisiens romains, qui diront que quelques-uns d'entre eux sont, non seulement sans péché eux-mêmes, mais peuvent sauver les autres du péché, ou de sa punition, par leurs œuvres de superérogation. Ceux-là sont si unis à Dieu, disent-ils, tellement identifiés avec lui, qu'ils jouissent déjà de la Vision Béatifique de Dieu, le voyant dans son essence, et tel qu'il est, dès cette vie. Que ce soit le cas d'Ignace, père des jésuites, c'est ce que certains de ses disciples disent être au moins fort probable, si non certain (1). »

Trois noms de mystiques sont à relever à ce sujet. Donne lui-même en nomme deux, ici St. Ignace de Loyola et ailleurs St. Philippe de Néri. Le troisième c'est celui de sainte Thérèse.

Bien des fois les admirateurs contemporains de St. Ignace de Loyola comparaient ses extases à celles de St. Paul, et Donne était au courant de toutes leurs prétentions.

Orlandini, dans son histoire de la société de Jésus, qui parut à Anvers en 1620 (2), parle très fréquemment des extases de Loyola. Nous retrouvons à peu près les mêmes traits que dans l'extase décrite par Plotin. Tout d'abord, en ce qui regarde les conditions sensibles ou externes, l'esprit est absolument séparé des sens, le saint reste comme inanimé (3). Les jésuites prétendaient que ces trances duraient pendant de longues périodes ; chez Plotin elles n'ont lieu que fort rarement, et ne peuvent durer longtemps. On voit également que l'auteur appuie beaucoup sur la connaissance du monde entier que le saint tire de sa vision en Dieu (4). Le moyen âge avait toujours dit que par la vision de Dieu on devait nécessairement avoir la connaissance de toutes choses, car l'idée de tout ce qui existe se trouve éternellement en son créateur. La seule question était de savoir si cette vision était possible dans cette vie, et même jusqu'à quel point elle serait possible dans la vie future. Des passages intéressants des poèmes de Donne parlent de cette vision, comme nous le verrons plus loin. Mais lorsqu'il s'exprime à ce sujet dans ses sermons, il refuse à l'âme humaine la possibilité de connaître la vision béatifique dans sa plénitude avant d'avoir passé la porte de la mort. Orlandini, de son côté affirme que St. Ignace, dans la lumière divine qui se lève tout d'un coup sur lui, voit tout sous un aspect nouveau. Comme si un voile lui avait été enlevé des yeux, il contemple les mystères de la foi, il évalue à leur juste prix toutes les choses créées, il comprend leur objet, leur emploi,

(1) En marge, Donne renvoie le lecteur à l'œuvre théologique de Sandæus... (Voyez II[e] Partie, ch. II.).

(2) *Historia societatis Jesu* (Anvers, 1620).

(3) « Avocatus a sensibus, cum octo dies quasi exanimus jacuisset, ut homines pii condituri sepulchro fuerint... »

(4) « Mente excessit a sensibus, et in ipso contemplationis æstu majestatem Dei Patris... clarissima luce perspexit. »

leur but. Il sait en quoi consiste la vertu, il comprend l'Evangile, le chemin de la perfection lui apparaît. Rien enfin ne reste caché pour lui, éclairé comme il l'est par la vision divine (1).

Ce sont de telles prétentions que Donne caractérise du nom de « Pharisaïques », mais il en trouve d'aures à blâmer plus sévèrement encore.

« Il y a une pureté, une candeur imaginée (ou plutôt rêvée) dans l'église romaine, par laquelle (comme ils le disent) l'âme est abstraite, retirée, non seulement des passions et des perturbations (*a phantasmatibus, a passionibus*), mais aussi du chemin ordinaire par lequel on vient à la connaissance des choses. L'âme des hommes qui possèdent cette pureté, disent-ils, ne comprend plus en ayant les choses présentées à elle par la fantaisie des sens, et ainsi à l'intelligence et à l'entendement (*per phantasmata rerum corporalium*), mais absolument par une conversation avec Dieu, et par une révélation immédiate de Dieu.

« C'est par cette pureté que Philippe de Néri, fondateur d'un ordre récent de l'église romaine, était arrivé à vider son cœur entièrement de tout ce qui est de ce monde, et en même temps de le remplir trop de Dieu; car, selon eux, il était parfois obligé de s'écrier, éloigne-toi de moi; Seigneur, *Recede a me, Domine,* que je te possède moins ! (2) »

La vie de St. Philippe de Néri, écrite par son ami le père Galloni, parut en 1600. Elle réclamait pour lui des dons spirituels de toute sorte, et surtout lui attribuait ce surcroît de grâce qui le gêna même, et auquel Donne fait allusion. « Outre la force de sa vie, il estoit remply de tant d'abondance du sainct esprit, et de la divine douceur, que bien souvent il estoit contranct de detourner son esprit de la celeste meditation et de le rabaisser en terre afin de vaquer au divin service... (3) » « Il avait de coutume avant que se vestir des habits sacerdotaux (craignant d'estre surpris par ses extases) de repousser autant qu'il luy était passible la vehemence et l'ardeur de l'esprit qui l'embrasait continuellement, estant ravy par la contemplation des choses celestes. »

Nous avons aussi parlé de sainte Thérèse. On trouve dans ses œuvres des formules qui doivent être citées ici. Elle distingue différents degrés dans l'état mystique.

« L'union, c'est le ravissement à son degré initial et moyen, et même à son degré élevé si l'on considère les effets intérieurs. Mais comme les faveurs énoncées plus haut constituent le ravissement à son degré le plus sublime, elles opèrent à la fois à l'intérieur et à

(1) « Ita sedenti divina lux repente oborta, novam quamdam rerum scenam aperuit. Mysteria fidei tanquam subducto velo oculis quodam mode intuetur : rerum creatarum aestimationem justam ac pretium intelligit ; quem ad finem genita haec universitas sit : quam ob rem et quotenus rebus creatis utendum sit, cognoscit : in quo virtutis sita vis ; qua prius in re posteriusve plus aut minus elaborandum : tota denique Evangelicæ sanctitatis perfectio, ac disciplinæ interioris subtilitas eodem in lumine menti ejus ostenditur, adeo clare, ut inde alter plane recederet aliis que iam. »

(2) Alford, VI, 102.

(3) Galloni, *Vie du bienheureux Phillippe de Néri* (trad. française, 1608, L. I).

l'extérieur... Les grâces purement intérieures sont accompagnées d'un entier détachement des créatures quant à l'esprit...

« Dieu, ce me semble, veut par toutes les voies possibles donner connaissance à l'âme de ce qui se passe dans le ciel. Là, en effet, *on s'entend sans se parler* (1), ce que j'ignorais absolument, je puis l'affirmer, jusqu'à ce que le Seigneur, voulant dans sa bonté me le faire connaître, me le découvrit en un ravissement. De même ici, Dieu et l'âme se comprenent par cela seul que Dieu veut se faire entendre d'elle. Et à ces deux amis il n'est besoin d'aucun autre artifice pour se manifester l'amour qu'ils se portent. En ce monde, quand deux personnes intelligentes s'aiment beaucoup, elles se comprennent, semble-t-il, sans démonstration aucune, et simplement en se regardant (2). C'est, je crois, ce qui se passe ici. Sans que nous sachions de quelle manière la chose a lieu, ces deux amants fixent l'un sur l'autre leur regard. »

Nous verrons plus loin les ressemblances très prononcées qui existent entre la poésie de Donne et ces phrases de la sainte. L'union des amants dont il parle fréquemment se rapproche de très près de celle que décrit Sainte Thérèse.

Nous voyons que Donne comme théologien semble plutôt se défier de cette extase mystique. Ce qu'il comprend, et ce qui lui semble légitime et bienfaisant à l'âme, c'est comme nous allons voir, l'élan mystique que St. Augustin décrit. Mais il a plutôt l'air de douter que la valeur spirituelle de l'extase connue des mystiques modernes, qu'il distingue du ravissement de St. Paul ou des visions des saints du nouveau Testament. C'est aussi dans ses poèmes, surtout dans ses chants d'amour, qu'on trouve l'exposition la plus complète de cette expérience.

Regardons maintenant la doctrine de Donne lui-même. On trouve chez lui l'exposition d'une conception assez semblable à celle de Plotin. Et il en fait un double emploi. Il s'en sert dans ses poèmes pour illustrer l'union complète qui s'opère entre deux personnes animées de l'amour le plus profond. Mais en même temps il conçoit l'extase, jusqu'à un certain point, comme l'achèvement de la connaissance de Dieu dans ce monde. De nouveau nous aurons à constater qu'il suit par préférence St. Augustin. Et cet état ne prend guère ni chez l'un ni chez l'autre théologien chrétien, le rôle important que lui prêtait Plotin.

Chez Donne le mot implique trois choses : —

1° Une sortie de l'âme du corps, un affranchissement des limites corporelles.

2° Un contact, une union, une identification même, de l'âme avec Dieu, ou, dans certains cas que nous allons considérer, avec une autre âme.

3° Une expérience qui donne une connaissance intuitive, et qui ne peut se produire que pour des âmes pures.

La distinction n'est pas toujours faite par lui entre le *ravisse-*

(1) Comparez plus loin les vers du poème de Donne, *L'Extase*.
(2) Vie de Ste Thérèse.

ment et *l'extase,* car il se sert des deux mots en parlant de l'expérience de St. Paul. « Dieu lui donna un ravissement, une extase, et en cela une approximation, un rapprochement à lui-même, et aussi une possession du ciel jusqu'à un certain point dans cette vie » (1).

Mais une exposition de ses idées dans leur ensemble nous montrera sa notion de la valeur relative de ces deux états, et de leur fréquence dans notre expérience.

Il définit assez distinctement sa conception. Il parle de « la communion directe et immédiate avec Dieu dont l'homme jouissait avant la chute comme de l'extase d'Adam au paradis » (2).

C'est aussi la sortie de l'âme du corps et de ses limites. « Les saints de Dieu, dit-il, lorsqu'ils cherchent à détourner d'eux la mort par la prière, et lorsqu'ils se plaignent des approches de la mort, sont à ces moments dans une extase charitable (3) ; ils sont abstraits et retirés de la considération de ce bonheur particulier qu'ils auront eux-mêmes au ciel; et ils sont transportés et envahis par cette tristesse, de penser que l'église ici-bas sera privée de ces moyens d'avancement que Dieu, par leurs services, avait bien voulu lui accorder (4) ».

Pour l'homme qui est en paix avec Dieu, « ses veilles sont des extases, des évocations de l'âme dans la présence et dans la communion des saints » (5).

Dans certaines de ces formules, l'auteur se sert du mot dans un sens général, sans lui prêter la signification précise d'un véritable état extatique, mais en conservant pourtant l'idée générale de l'affranchissement de l'âme et de son union avec Dieu.

Il s'en sert d'une façon plus exacte lorsqu'il dit de Mistress Elizabeth Drury, dont il déplore la mort prématurée, qu'elle « a succombé à une extase de trop longue durée » (6).

Et dans la satire audacieuse et brutale qu'il intitule *Le Conclave d'Ignace,* sa vision de l'Enfer lui vient en extase. « J'étais dans une extase, » dit-il au début, « et mon

Animula vagula, blandula,
Comes hospesque corporis

avait sa liberté et pouvait errer partout, voir et compter toutes les chambres, tout le contenu des cieux, comprendre la position, les dimensions, la nature et la constiution des îles flottantes que nous appelons planètes, et des autres astres qui sont fixés au firmament. »

Mais il a peur, à la fin de la vision, que son âme ne soit restée trop longtemps éloignée de son corps. Il craint que ce dernier ne soit déjà tombé dans la décomposition. « Et je m'en suis retourné dans mon corps, » dit-il, « qui se ranima comme une fleur au soleil après une nuit d'orage. »

(1) Janvier, 1628. Alford, II, 334.
(2) Pâques, 1628. Alford, I, 423.
(3) Charitable ecstasy.
(4) Alford, II, 443.
(5) Ibid. V, 150.
(6) Grierson, I, 248.

Ces exemples nous serviront d'introduction à l'exposition plus complète de l'extase que Donne lui-même nous offre.

La doctrine est adaptée à l'occasion, mais les idées émises sont nettement celles du moyen âge, et correspondent bien avec les conceptions de Plotin, source métaphysique du mysticisme médiéval. En effet, c'est une doctrine toute plotinienne que nous exposent les quarante premiers vers de son poème sur la mort de Lord Harrington (1).

Le poème s'ouvre par un appel à « cette belle âme » qui vient de s'enfuir. « Tu l'entendras, » dit le poète, « si en regardant Dieu, ou en nous regardant, tu trouves quelque chemin de communication entre le ciel et la terre, pour que les actions des hommes parviennent à ta connaissance, et à ton affection... Vois en ce cas, et vois avec joie, que je suis parvenu à un degré de bonté si avancé que je puis t'étudier (2). Et raffiné par ces méditations, j'arrive à dévêtir et à élargir mon esprit, et ainsi, par cette douce extase, je fais de cet endroit où je me trouve, comme une copie ou épitome du ciel, et de moi-même comme une copie de toi. »

On reconnait l'extase plotinienne, à laquelle l'âme arrive par la contemplation du beau et du vrai, surtout « dans les actions des hommes justes ». Dans cette extase, continue Donne, « aussitôt que ce soleil se lève pour moi » (c'est-à-dire celui du monde intelligible) « minuit devient midi. Le monde entier devient transparent. En te voyant, je vois à travers tout, et l'Eglise et l'Etat. Par la vertu de cette lumière, je me discerne moi-même, moi qui suis l'objet le plus difficile de connaissance à ma vue (3). Dieu est le miroir (où l'on voit et comprend tout). Et voyant Celui qui voit tout, tu vois tout ce qui te concerne, et de même moi, qui ne suis point encore glorifié, je comprends tout, dans les miroirs de tes actions et de ta fin. Dieu est notre vrai miroir, à travers lequel nous voyons tout, car c'est lui l'Etre de toute chose. Mais les actions des justes sont les conduits par lesquels dérivent les choses selon leur proportion, et par perspective. Car en vivant ici-bas ils font apparaître comme proches les vertus qui sont en réalité bien éloignées. »

Cette vision de Dieu, ou vision en Dieu, qui est un complément de l'extase et son effet, n'est pourtant pas tout. Il y a plus que cela dans l'extase plotinienne, comme nous venons de voir. Donne ne s'attarde pas davantage sur l'identification de l'âme avec celui en qui elle voit et comprend. Mais quelques vers de son second *Anniversaire* insistent sur cete identification opérée dans la vision de Dieu, vision qui est placée pourtant dans le ciel.

« Seuls ceux qui ont déjà joui de la vision de Dieu, dans sa

(1) Frère de la Comtesse de Bedford, à qui Donne envoya la pièce avec une courte lettre qui témoigne de l'admiration et de la reconnaissance qu'il porte à cette dame. Lord Harrington mourut en 1614. Grierson, I, 27.

(2) Cf. Plotin, VI, 9. L'âme se rend semblable au Bien pour le connaître.

(3) Donne insistera aussi comme théologien sur la nécessité de se connaître soi-même.

plénitude, peuvent la concevoir, car elle est en même temps l'objet (de la pensée) et l'intelligence (qui pense) » (1).

Or, nous avons parlé, à propos de St. Augustin, de deux éléments nouveaux dans la conception mystique. Nous avons dit que tous deux sont entrés profondément dans l'idée du saint, et des chrétiens qui se réclament de lui. On peut les signaler chez Donne d'une façon non moins distincte. En général, dans ses sermons, la distinction d'avec Plotin qui n'est guère apparente dans ses poèmes, se fait voir tout de suite. Le moraliste très chrétien et médiéval se montre. Le philosophe alexandrin et le moraliste chrétien, Plotin et Donne, affirment également la nécessité d'une purification morale préparatoire à l'union avec Dieu (Nous pouvons laisser ici la question du ravissement de l'âme par la grâce divine, car selon Donne il n'y a en vérité rien qui puisse nous rendre digne de connaître cette expérience, et un moment de repentir y suffit (2) si cette grâce ne nous est pas accordée même sans cela). La préparation commence et finit par la connaissance de soi-même. Mais Donne parle d'abord de l'adversité comme du maître d'école qui enseigne à se connaître soi-même. Il est hanté par la conception de la faiblesse morale de l'humanité; il sent le péché comme un fardeau auquel il ne peut échapper à lui seul.

« Au ciel, la consommation de cette béatitude sera la vision de Dieu, *Visio Dei,* que nous aurons dans l'état glorifié. Néanmoins, parce qu'elle a un commencement dans ce monde, que nous appelons la *réconciliation,* il est convenable que nous considérions la préparation qui lui est nécessaire. C'est par une perversité lamentable... qu'ici-bas, où nous sommes encore *en route* nous sommes si négligents et si paresseux à étudier les choses qui appartiennent à ce monde dans lequel nous voyageons. Et pour ces choses, nous ne les apprenons dans aucune école aussi bien que par l'adversité... Quand la main et l'épée de Dieu ont percé notre âme, nous sommes amenés à une meilleure connaissance de nous-mêmes » (3).

Il faut donc, pour commencer, une *réconciliation* (que l'on pourrait rapprocher de la *conversion* de Plotin). Pour cela, deux choses sont nécessaires,

1° se connaître soi-même, 2° se préparer, et se purifier.

Quant au premier point, se connaître, c'est pour Donne prendre connaissance surtout de ses faiblesses, de sa misère, et c'est par l'adversité que nous nous connaissons. Il cite les paroles de David (4). « Quand tu t'es caché de moi, j'étais troublé, et alors j'ai crié vers toi, O seigneur, et j'ai prié mon Dieu. » Il rappelle l'apôtre Pierre, qui confiant en lui-même, s'écrie d'abord « Je te suivrai jusqu'à la mort, » et qui ensuite se montre faible au point de renier son maître devant la domestique qui l'interroge. C'est alors seule-

(1) « It is both the object and the wit » (Grierson, I, 264).
(2) Voir plus haut sa lettre sur la mort de Whitlock, p. 245.
(3) Alford, II, 508.
(4) Psaume XXXX.

ment que Pierre répond à la question « M'aimes-tu ? » par les paroles humbles : « Seigneur, tu sais ! » (1).

Quant au besoin de nous purifier, nous nous purifions par la reconnaissance de nos péchés et par le repentir. Donne termine sa considération en faisant appel à un maître antérieur à Plotin, à savoir Tertullien. Ses paroles, citées par Donne, ont suggéré la pensée du passage qui suit. « Si en Dieu tu déposes ta peine il te vengera, si ta perte, il te le rendra, si ta douleur, c'est lui le médecin, si ta mort c'est lui qui ressuscite, si tes péchés, en lui ils seront ensevelis » (2).

Dans un beau passage Donne envisage l'extase qui est une forme de la mort, la mort de l'âme à elle-même.

« La vie et la mort sont au pouvoir de la langue, dit Salomon dans un autre sens, et dans ce sens aussi si ma langue, inspirée par mon cœur, et par mon cœur fortifié par la foi, peut dire : je ne mourrai pas, *non moriar, non moriar.* Si je peux dire (sans que ma conscience me donne le démenti sur ma propre condition) que le sang de mon Rédempteur coule dans mes veines, que le souffle de son esprit anime toutes les intentions, qu'en lui toutes mes morts ont leur résurrection, tous mes péchés leur remords, toutes mes révoltes leur réconciliation, je n'entendrai pas plus longtemps cette question comme elle a été posée, de la mort naturelle, *de morte naturali.* Je sais que je dois mourir de cette mort : que m'importe ? Je ne l'entendrai pas non plus de la mort spirituelle, *de morte spirituali,* de la mort du péché. Je sais que je meurs, que je mourrai, de cette façon aussi ; pourquoi désespérer ? Mais je chercherai une autre mort, *mortem raptus,* une mort de ravissement et d'extase (3), cette mort de laquelle mourut St. Paul plus d'une fois, cette mort dont parle St. Grégoire lorsqu'il dit : *divina contemplatio quoddam sepulchrum animæ,* la contemplation de Dieu et du ciel est une sorte d'ensevelissement, de sépulcre et de repos pour l'âme. Dans cette mort de ravissement et d'extase, dans la contemplation de la part que je possède en mon Rédempteur, je me trouverai enterré et enseveli dans ses blessures avec tous mes péchés. Et comme un lys au paradis, sortant de la terre rouge, je verrai mon âme s'élever de sa gaîne, dans une candeur et dans une innocence qu'elle y a contractées, agréable à la vue de son Père » (4).

On voit la différence entre la doctrine chrétienne et l'idée plotinienne. Nous avons parlé du ravissement de St. Paul, qui présente d'une autre façon une forme très complète de l'état mystique. Chez St. Augustin nous retrouvons une expérience qui touche à l'extase. Donne cite le fameux passage des *Confessions,* où St. Augustin la décrit (5). Chaque mystique a sa propre façon de concevoir et de connaître cet état commun à tous, et l'expérience de

(1) Jean, XXI, 17. Alford, II, 509.
(2) Si apud Deum deponas injuriam ipse ultor erit ; si damnum ipse restituet ; si dolorem ipse medicus ; si mortem ipse resuscitator ; si peccata ipse sepeliet.
(3) A death of rapture and of ecstasy.
(4) Alford, I, 513.
(5) *Conf.* IX, 10.

St. Augustin diffère par certains côtés de celle de Plotin, mais encore plus du ravissement connu par St. Paul. L'expérience d'Augustin semble représenter pour Donne le degré le plus élevé qu'il nous soit permis d'atteindre.

« Est-ce que Dieu offre jamais cette révélation, cette manifestation de lui-même dans son essence, à qui que ce soit, dès cette vie ici-bas ? Nous ne saurions dire, *oui* ni *non,* sans offenser une grande partie de l'Ecole, tant il y a de personnes qui affirment, tant il y en a qui nient, que Dieu ait été vu dans son essence en cette vie. Il y en a qui disent que c'est presque un article de foi, *fere de fide,* qu'il en ait été ainsi. Et St. Thomas le nie d'une façon si absolue, que ses disciples l'interprètent *de absoluta potentia :* Dieu, par son pouvoir absolu, ne peut faire qu'un homme mortel, qui reste un homme mortel, et sous la définition d'un homme mortel, soit capable de le voir dans son essence. Comme nous pouvons dire avec vérité, que Dieu ne peut faire qu'un animal, restant dans cette nature, devienne capable de recevoir la grâce, la gloire. St. Augustin, parlant des discours qui eurent lieu entre sa mère et lui, peu de temps avant la mort de sainte Monique, dit : *Perambula cuncta mortalia et ipsum cœlum, venimus in mentes nostras et transcendimus eas,* nous nous sommes élevés en parlant au-dessus de ce monde et au-dessus des cieux ; nous sommes venus à la considératoin de nos propres esprits et de nos âmes, et nous les avons dépassées ; c'est-à-dire nous sommes venus à la considération de cet endroit où nos âmes devraient être pour toujours, et où nous pourrions considérer Dieu alors, mais où nous ne pourrions voir Dieu dans son essence. Il est objecté avec vraisemblance que le Christ n'a pas souffert les vrais tourments de l'enfer, parce qu'il est essentiel aux tourments d'être éternels, et qu'ils ne furent point les tourments de l'enfer s'ils ont eu une fin. De même il peut être objecté que ni Adam dans son extase au Paradis, ni Moïse dans sa conversation sur la montagne, ni les apôtres dans la transfiguration de Jésus-Christ, ni St. Paul dans son ravissement jusqu'au troisième ciel, n'ont vu l'Essence de Dieu. Parce que celui qui est admis à cette vue de Dieu, ne peut jamais en éloigner les yeux, ni ne peut jamais perdre cette vision. Au ciel seulement Dieu procèdera à cette manifestation, à cette révélation de lui-même, et cela sera par la lumière de la gloire » (1).

Chez Donne il y a un sentiment profond de l'autre monde, une perception puissante de l'éternel. Il répète très souvent que cette vie et celle qui suit ne sont que les deux parties d'un seule existence, que le monde présent et le monde futur ne sont que deux pièces dans une seule maison. Mais il se défie d'une extase qui prétend à une connaissance complète de Dieu, qui semble mettre l'âme humaine trop en rapport d'égalité, pour ainsi dire, avec Dieu dans cette vie. Ce n'est que dans le ciel qu'il y aura « une association (mais cela est encore trop loin) une assimilation (mais cela n'est pas assez près)

(1) Alford, I, 423.

une identification (l'Ecole ose même employer ce mot) avec Dieu, dans cet état de gloire » (1).

« Alors », dit-il ailleurs, « je connaîtrai Dieu d'une telle façon, qu'il n'y aura rien en moi pour m'empêcher de le connaître, ce qui ne peut se dire de la nature de l'homme, même de l'homme régénéré sur la terre, ni même de la nature d'un ange au ciel, laissé à ses propres forces, jusqu'à ce que tous deux, ils aient reçu une illumination de la gloire (2). »

Mais il fait exception pour les expériences de St. Paul et des apôtres. « Ni les Pères, ni l'Ecole ne doutent aucunement que la lumière vue par les apôtres dans la transfiguration n'ait vraiment été celle de la gloire qu'ils contemplent maintenant au ciel, ni qu'ils aient perdu ensuite la vue de cette lumière » (3).

Nous avons dit que Donne se méfie en théologien de l'extase connue par des mystiques tels que Sainte Thérèse et St. Philippe de Néri. Une identification avec Dieu, plus ou moins hypothétique pour cette vie, que Plotin regardait comme le faîte, pour ainsi dire, de son système métaphysique, et le couronnement de la vie religieuse, n'a rien d'hostile à la conception de Donne. Mais il n'est point mystique dans le sens où le mot s'applique à des natures telles que Sainte Thérèse. Il en est même loin. Un passage des prédications explique bien son idée :

« Cette joie, nous la connaîtrons lorsque nous verrons celui dont elle dépend d'une telle façon qu'il est cette joie même. Mais ici dans ce monde, autant que je puis parvenir à la vue de mon Maître, je puis aussi partager cette joie... Ici un homme peut sauter la mortalité, *transilire mortilatem,* comme le dit ce divin homme moral, Sénèque. Je ne saurais rejeter la mortalité. Je ne puis m'en aller de cette terre, mais je puis voir le ciel. Ainsi je ne puis pas posséder cette joie finale et accomplie ici-bas, mais comme mon corps se débarrasse d'un fardeau ou d'un habit lourd et se réjouit de s'en être débarrassé, de même mon âme peut se débarrasser du corps à ce point, que les concupiscences du corps, et les multiples et misérables fardeaux de cette terre, ne peuvent rien pour éteindre cette joie sainte (4) ».

Donne n'est pas attiré par un mysticisme extrême. Plotin n'a expérimenté que deux ou trois fois un moment d'extase (5); chez St. Paul l'expérience lui vient seulement devant une tâche surhumaine, l'évangélisation du monde entier, pour laquelle il se sent appelé par Dieu. Ni l'un ni l'autre n'ont rien de commun avec les extases continuelles dans lesquelles Sainte Thérèse ou St. Ignace de Loyola puisent des forces pour leur œuvre particulière. Et Donne n'offre aucune critique ni de l'apôtre ni du philosophe alexandrin, lorsqu'il se méfie des Thérèse et des Loyola.

Aurait-il pu lui-même atteindre le degré mystique de l'extase

(1) Ibid. IV, 534.
(2) Ibid. I, 427.
(3) Alford, I, 442.
(4) Ibid, III, 460.
(5) Voir Porphyre, *Vie de Plotin* (Bouillet, I).

plotinienne, en la distinguant également du ravissement d'un côté, et des formes moins pures (1) dont nous venons de parler de l'autre ? On sait les doutes avec lesquels cette nature ardente était en lutte jusqu'à la fin de sa vie. Il en a parlé, en des termes qui indiquent bien sa détresse morale : « Je ferme à clef ma porte, je me prosterne dans la présence de mon Dieu, je me débarrasse de toutes les pensées mondaines, et je concentre toutes mes facultés, toutes mes forces sur Dieu, à ce que je crois. Et soudain je me trouve dispersé, fondu pour ainsi dire, tombé dans de vaines pensées, dans des pensées qui n'existent même pas » (2).

Il se sauve de lui-même dans la communauté de l'Eglise, cherchant des forces morales dans la présence d'autres âmes en prière. Mais c'est dans la solitude que les grands mystiques ont cherché Dieu. Il manque à Donne, il lui a toujours manqué, cette unification, cette harmonie intérieure, que ce grand maître des mystiques, Plotin, a tenu pour condition essentielle de la vision mystique. Et c'est dans son œuvre poétique que ce défaut se fait sentir le plus.

C'est pourtant dans son œuvre poétique qu'il faut chercher sous son expression la plus complète l'idée de l'extase.

Dans une lettre à Sir Thomas de Lucy, qui date de septembre 1607, Donne parle ainsi de la correspondance épistolaire entre amis : « Ecrire des lettres, quand cela se fait avec quelque sérieux, est une sorte d'extase et un départ, une séparation et une suspension de l'âme qui se communique alors à deux corps. »

Cete définition curieuse nous mène à parler d'un poème important dans l'œuvre de Donne, et qui peut en quelque sorte servir de commentaire au passage que nous venons de citer.

Parmi les poèmes de Donne, la pièce qui s'appelle *l'Extase* est une des mieux connues, et en même temps des plus caractéristiques (3). Elle décrit l'union spirituelle et intellectuelle de deux amants. Ce qui nous importe ici, c'est l'état mystique de l'extase que décrivent les premières strophes. Les deux amants assis à côté l'un de l'autre se donnent la main.

Alors, « comme entre deux armées égales le Destin laisse la victoire incertaine, nos âmes, qui étaient sorties [du corps] pour augmenter chacune sa dignité, se tenaient entre elle et moi. Et pendant que nos âmes étaient en négociation, nous restions comme des statues sépulcrales ; toute la journée notre position fut la même, et nous n'avons rien dit de toute la journée. S'il y a quelqu'un qui soit assez épuré par l'amour pour comprendre le langage des âmes, et qui par le véritable amour soit devenu intelligence pure, si un tel homme se fût trouvé à une distance commode, il aurait pu (quoiqu'il n'eût pas su quelle âme parlait, parce que toutes les deux voulaient, disaient exactement la même chose) y prendre une nouvelle naissance, et s'en aller bien plus pur qu'il n'était venu...

(1) L'adjectif a un sens relatif simplement.
(2) Alford, III, 368 et 477. Cf. aussi Gosse, I, 173.
(3) C'est de *l'Extase* que Coleridge disait : « Je ne trouverais rien à redire aux poèmes métaphysiques si tous étaient aussi bons que celui-ci, ou même à moitié aussi bons ».

« Cette extase, disions-nous, nous éclaire, et nous dit ce que nous aimions ; nous y voyons que ce n'est pas le sexe, nous savons maintenant qu'auparavant nous n'avons pas compris ce qui agissait [en nous]. Et comme chaque âme contient un mélange de choses qu'elle ne connaît pas, ainsi l'Amour mêle de nouveau ces âmes mixtes, et fait des deux une seule, chacune est en même temps et elle-même et l'autre. ...Quand l'Amour anime ainsi deux âmes l'une par l'autre, l'âme plus grande qui en sort est supérieure aux défauts de la séparation. Alors nous, qui en sommes cette nouvelle âme, nous savons de quoi nous sommes composés et faits, car les parties dont nous sommes formés sont des âmes qu'aucun changement ne peut envahir. (1) »

Il y a quatre points sur lesquels Donne insiste dans la philosophie mystique de l'amour :—

1° L'amour opère une identification complète entre les amants.

2° Ceux qui s'aiment vraiment ne s'attachent ni aux choses extérieures ni à rien de sensible.

3° L'état de ravissement, d'extase, d'émotion supra-sensible peut avoir lieu par moments pour eux.

4° Les profanes, les vulgaires ne connaissent pas, ne peuvent pas même comprendre cet amour, qui est un mystère, connu seulement de ceux qui s'y préparent. (2)

Quant à l'idée de l'identification des amants, Donne en parle très souvent. Dans ses premiers vers, c'est d'une façon exagérée et conventionnelle, parfois satirique. Dans les belles pièces écrites probablement à sa femme, c'est sur un ton de simplicité et de sincérité remarquable. Ce qui nous importe pour le moment, ce sont les expressions dont il se sert.

« Je me suis entendu dire, dites bientôt à celle que j'aime que moi-même (c'est à dire *vous* et non *moi*) je me suis tué... (3) »

Ayant gravé son nom sur la fenêtre de sa maîtresse, il lui dit : « La vitre vous réflète clairement à vous-mêmes, mais la magie de l'amour rend nulles toutes ces régles, ici vous me voyez et moi je suis vous-même... (4) ».

Et nous avons cité ailleurs les vers dans lesquels il dit à sa dame : « Toutes mes âmes sont en vous comme dans le Paradis, puisque c'est en vous seule que je comprends, que je me développe, et que je vois... »

De même il parle de l'amour qui ne s'attache pas aux choses sensibles mais à l'intelligible seul, quelquefois d'une façon un peu dédaigneuse, à d'autres moments avec ferveur et sincérité. C'est

(1) Grierson, I, 51-3.

(2) Nous risquerions pourtant de faire tort à l'ensemble de la conception très élevée et très complète de Donne, en omettant de rappeler la part qu'il fait aussi au côté plus humain. Il faut admettre qu'il a été parfois cynique et grossier. Il ne l'a pas toujours été, il ne l'a pas même été le plus souvent. Aucun poète anglais n'a parlé avec une plus grande beauté de langage et de pensée, que Donne lorsqu'il décrit la joie haute et sereine de l'amour qui unit deux époux.

(3) Grierson, I, 20.

(4) Ibid. I, 26.

ainsi qu'il parle de « ceux qui cherchant un amour abstraît et spirituel, leurs âmes exhalées par ce qu'ils ne voient point (1) ».

Et il affirme dans certains vers à sa femme que « l'amour de ces amants qui sont bornés et sublunaires, et dont l'âme n'est que sens, ne peut admettre l'absence parce qu'elle lui enlève les choses qui lui donnaient naissance. Mais nous, par un amour raffiné à ce point que nous-mêmes nous ne savons ce que c'est, ayant entre nous la certitude de l'intelligence, nous trouvons moins dur de nous passer des yeux, des lèvres, et des mains... Donc nos deux âmes, qui ne font qu'une, ne souffrent aucune désunion même quand je dois m'en aller, mais seulement une expansion, comme l'or travaillé jusqu'à ce qu'il soit devenu mince comme de l'air... (2) ».

Dans l'Amour, tel qu'il est connu de ceux qui comme le dit Plotin « aiment véritablement » (3), ce n'est que l'âme, la beauté intérieure, qui fait naître et qui entretient la passion divine.

« Celui qui a trouvé la beauté intérieure », dit Donne, « déteste celle qui n'est qu'extérieure. Car celui qui aime la couleur et la chair, n'aime pour ainsi dire que de vieux habits. Si comme moi je l'ai fait, vous voyez la vertu sous la forme d'une femme, si vous osez aimer cela et le dire, et oublier toute notion d' « Elle » et de « Lui », et si cet amour (quoique ainsi placé) vous le cachez aux yeux des profanes qui n'y croiront pas, ou qui, s'il y croient, s'en moqueront, alors vous aurez fait quelque chose de plus grand que l'œuvre de tous les héros... (4) »

Nous sommes ainsi amenés à considérer comment cette doctrine d'origine religieuse et théologique s'applique à l'amour humain. D'abord, dans tout mysticisme, l'amour, l'élan de l'âme vers l'objet de ses désirs, joue un rôle capital. Et le mystique se sert, pour exprimer son idée, des expériences plus étendues que les siennes, comme termes de comparaison. A l'égard de l'amour divin, il a recours aux expressions dont se sert l'amour humain. Car les mêmes termes conviennent à peu près aux deux émotions. Les mouvements de l'amour, vers n'importe quel but, sont à peu près identiques. Ce n'est pas à tout le monde qu'est donné l'élan mystique d'un Plotin, ni son pouvoir de se séparer des choses sensibles. Mais cette autre passion, capable de devenir aussi mystique et supra-sensible — rappelons l'expérience de Dante — et qui s'inspire pourtant d'un objet que l'on voit et qui est de notre nature humaine, est connue de tous. Plotin se sert de l'analogie des amants. Il emploie très fréquemment des termes qui s'appliquent à l'émotion excitée par l'objet humain aussi bien qu'à cette aspiration vers le but intelligible suprême, ayant soin pourtant de montrer qu'il n'y a là qu'une analogie lointaine. Le mythe de Vénus, mère de l'Amour, lui sert encore à expliquer certaines parties de sa psychologie et de sa doctrine générale (5).

(1) Grierson, I, 50.
(2) Ibid. 50.
(3) *Enn.*, I, 6.
(4) Grierson, I, 10.
(5) *Enn.*, III, 5.

Il y aura un travail des plus intéressants à faire en cherchant, à travers le moyen âge, l'apparition de cette idée de l'extase dans la poésie de l'amour. L'influence biblique a dû y être pour quelque chose. Dans le *Cantique des Cantiques,* un des poèmes les plus expressifs de l'amour, on voyait parfois l'allégorie de l'union de l'Eglise avec son Seigneur, parfois celle de l'âme particulière avec Dieu. Dans une lettre à Héloïse, Abélard dit : « Il est vrai que ces paroles (Cant. 1) sont appliquées généralement à la description de l'âme contemplative qui est spécialement nommée l'Epouse du Christ (1) ». Et il cite ailleurs une lettre de St. Jérome à Laeta pour la direction de l'éducation de sa fille. Après avoir nommé les Psaumes, les Proverbes, Job, les Actes, etc... le Saint continue : « Alors elle pourra apprendre sans péril le *Cantique des Cantiques :* si elle commençait par là on pourrait craindre que, ne saisissant pas sous les mots charnels le sens du mariage spirituel, son âme ne fût blessée ».

Sainte Thérèse se sert aussi de l'analogie des amants en y joignant une citation du *Cantique des Cantiques.* « En ce monde quand deux personnes intelligentes s'aiment beaucoup, elles se comprennent, semble-t-il, sans démonstration aucune et simplement en se regardant. C'est, je crois, ce qui se passe ici. Sans que nous sachions de quelle manière la chose a lieu, ces deux amants fixent l'un sur l'autre leur regard. Et c'est là sans doute, ce que disait l'Epoux à l'Epouse au *Cantique des Cantiques,* car je crois avoir entendu expliquer ainsi un passage de ce livre « *Vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum. Averte oculos tuos, quia ipsi me avolare fecerunt* » (Cant. IV, 1 ; VI, 4) (2). »

Dans la *Vita Nuova,* Dante cite des paroles du prophète Jérémie, les employant pour parler mal qu'il souffre par l'amour, ou par la mort de sa dame. Il tombe par moments en des extases qui ressemblent à celles que décrit Sainte Thérèse.

Nous ne pouvons pourtant plus nous attarder à ce sujet. Nous avons vu l'emploi intéressant que Donne a su faire de cette doctrine. C'est d'elle qu'il a su tirer l'inspiration de quelques-uns de ses plus beaux poèmes.

(1) Gréard, *Lettres d'Abélard et d'Héloïse,* p. 137.
(2) Vie de Ste Thérèse, ch. XXI.

CHAPITRE VI

DES « SCIENCES »

Nous avons déjà indiqué un peu quelle est l'attitude de Donne envers les sciences physiques. Sa position est presque invariablement celle du métaphysicien, et du métaphysicien médiéval. On s'en aperçoit surtout lorsqu'il s'occupe de la cosmologie et des découvertes astronomiques de l'époque. Les notions scientifiques nous intéressent plus particulièrement pour la valeur métaphysique qu'il leur prête.

Le système physique que Donne accepte est celui qui a servi de cadre à Dante, et qui servira également à Milton. Chez ce dernier pourtant, on se rend compte d'un changement qui est survenu dans les idées. Milton est encore un théologien, mais l'esprit métaphysique ne le domine plus. En ce sens tout est changé, le cadre n'est qu'un cadre. La cosmologie médiévale, toute fausse qu'elle ait pu être au point de vue scientifique, renfermait pourtant, au point de vue métaphysique, une vérité symbolique. Cette vérité, Dante avant tout a su l'apprécier et en tirer parti dans son œuvre. Donne, à son tour, s'en aperçoit et s'en sert. Milton ne paraît pas s'en douter, car avec le nouveau système de penser qui commence à modifier les conceptions, cette vérité symbolique se perd. La génération de Milton commençait à se rendre compte des erreurs que l'ancien système renfermait en fait de science physique. Chez Milton ce système est encore employé, mais il n'a qu'une valeur toute mécanique. Qu'importe si Satan, à la recherche du paradis, descend à travers les sphères célestes, ou s'il traverse un plateau aérien ? Le cadre cosmique ne sert plus, comme pour Dante et pour Donne, à présenter symboliquement les degrés successifs par lesquels, dépassant « la sphère des étoiles fixes », l'âme monte jusqu'à Dieu.

L'emploi que Donne fait de cette cosmologie est moins beau que celui qu'en fait Dante. Mais il s'en sert en poète métaphysique, et elle lui suggère à tout moment des idées ingénieuses.

« La première sphère, à laquelle seule rien ne résiste », dit-il dans une de ses lettres, « accomplit exactement son cours tous les jours. Et de même la véritable amitié bien placée répète souvent quelque acte ou projet, elle remplit bien des fois les mêmes offices. Mais les sphères inférieures, qui subissent l'impulsion de celle-là,

et qui sont pourtant portées par leur nature à un désir contraire, sont sujettes à certaines distractions et trépidations. Elles ne reviennent qu'assez mal et tardivement aux mêmes offices et places. Il en est de même de l'amitié qui n'est pas mue premièrement par son Intelligence propre, la Discrétion, et qui ne tourne pas autour de son centre naturel, la Vertu (1). »

Nous n'avons pas besoin de reconstruire ici la théorie générale de Donne sur le monde physique. Mais certaines conceptions lui ont servi plus spécialement dans ses vers et dans ses sermons, pour lui fournir des comparaisons et des métaphores. Nous nous attarderons donc quelques instants à parler de la médecine et de l'alchimie chez Donne.

La médecine d'abord. Donne se sert très fréquemment d'analogies avec cette science. Il est évident qu'il a une certaine connaissance de la médecine. Dans ses vers à la mémoire de Donne, Walton parle d'un moment où ce dernier aurait songé à se faire médecin, mais ajoute qu'il abandonna l'idée, trouvant cette profession « trop mercenaire pour son goût (2) ». Dans sa vie de Donne rien n'est dit à ce sujet. Mais nombre de détails nous montrent l'intérêt que Donne porte à cette science. Une lettre de 1607 à Sir Thomas Lucy (3) nous donne un court aperçu de l'histoire de la médecine telle qu'on la comprenait à ce moment (4).

« La médecine... pendant longtemps ne visait rien sauf la simple guérison par le moyen d'exemples et de précédents, et le monde à la fin désirait certains canons et règles fixes, de la manière dont ces guérisons doivent s'accomplir... C'est ce qui a produit les *Aphorismes* d'Hippocrate, et sur sa solution le monde a dormi, on a repris haleine, pendant quelques centaines d'années. Puis vint Galien. Il ne se contenta pas d'effectuer la guérison, et ne resta pas satisfait d'une simple connaissance des méthodes par lesquelles on guérit. Un autre désir se manifesta, le désir de savoir pourquoi les simples étaient efficaces de telle ou telle façon. Galien... enseigna alors les qualités des quatre éléments, et arrêta les esprits sur ce point, que toutes les différences de qualité en procèdent.

« Mais plus tard (à une époque non éloignée de la nôtre) les hommes se sont aperçus que tous les effets en médecine ne pouvaient dériver des pauvres et faibles propriétés des éléments. Ils ont souvent été forcés, donc, de chercher un misérable refuge dans la *forme spécifique, l'antipathie* et la *sympathie*. Et nous voyons le monde tourner autour de nouveaux principes que l'on attribue à Paracelse, ce qui lui fait beaucoup trop d'honneur (5). » Donne cite

(1) Gosse, I, 225. Alford, VI, 336.

(2) Grierson, *Poems of Donne*, I, p. 377.

(3) 1586-1640. Se fit inscrire à Lincoln's Inn en 1602. Homme d'intelligence et de culture, il hérite d'une très belle bibliothèque amassée par son père. Donne paraît assez lié avec lui, et lui écrit fréquemment.

(4) Gosse, *Life and Letters of Donne*, Vol. I, 174.

(5) Le traité de Hakewill, cité ci-dessus, donne à peu près les mêmes détails sur l'histoire de la médecine.

assez souvent les *Aphorismes* d'Hippocrate (1) les écrits de Celse auquel il ne fait pas allusion ici (2), et de Galien (3).

Mais il montre aussi qu'il connaît les médecins arabes. Il y a un curieux passage à ce propos dans un des sermons : « Nous revenons au canon et à la règle », dit Donne (4), « de ce médecin qu'on appelle *evangelistam medicinae,* l'évangile de la médecine. Que l'objet principe de la médecine soit toujours de soulager, *sit intentio prima in omni medecina confortare* ». Dans la marge il nous donne le nom de Mesué. Par ce nom le moyen âge désignait le médecin arabe Jahja ben Maseweih, ou Mesué l'Aîné. Ce même titre de *l'Evangile de la Médecine* lui est donné par Jean de Roquetaille (Rupescissa) dans son traité *De la Vertu et Propriété de la Quintessence de Toutes Choses* (5). Ce dernier nous parle du « souverain philosophe, Jean Heben Mesué Damascenus qui fit un livre des simples médecines et... qui fut tant savant et si fort renommé, que tous les médecins appellent leur *évangile* (6) ».

Les idées de Donne en médecine, telles qu'il nous les fait voir, semblent parfois assez élémentaires. Ces sont pourtant celles de son époque. Certaines allusions semblent indiquer qu'il est au courant des recherches conduites alors par les hommes de science. Ainsi en 1612 dans le *Second Anniversaire* il rappelle les efforts des médecins de l'époque pour résoudre le problème de la circulation du sang. « Sais-tu même comment le sang qui coule au cœur passe d'un ventricule dans l'autre ?... Il n'y a pas de passage. Il faut donc qu'il y ait (pour tout ce que tu en sais) *percement des substances* (piercing of substances) (7). »

Il exprime un vague doute sur la valeur de cette théorie de la pénétration ou percement des substances par laquelle on s'expliquait la circulation, et quelques autres phénomènes, tels que la transpiration. Les anatomistes du XVI^e^ siècle, entre autres Fabrice d'Aquapendente sous lequel Harvey étudia à Padoue, avait en quelque sorte déjà préparé le terrain, mais ce n'est qu'en 1616-17 que pour la première fois le médecin Harvey esquissa dans ses conférences sa théorie de la circulation du sang. C'est en 1618 qu'il la

(1) « Le père de la Médecine » né en 460 avant J.-C. Il sépara la médecine de la superstition et de la magie. Donne indique avec raison que c'était avant tout un médecin de clinique. Ses écrits formaient une partie intégrale des études médicales du moyen âge et des temps de Donne. Les *Aphorismes* surtout étaient souvent réimprimés.

(2) 53 av. J.-C., 7 ap. J.-C., important surtout pour l'histoire de l'anatomie.

(3) Né vers 130 ap. J.-C. Célèbre aussi dans l'histoire de l'anatomie.

(4) Alford, IV, 353

(5) On l'appelait parfois Johannes Damascenus. Ses *Aphorismes* (*Aphorismi Johanni Damascèni*) furent imprimés avec ceux de Maimonide à Bononia en 1489. Il naquit en 777 ou 780. Il fut directeur de l'hôpital de Bagdad et médecin du corps du Khalif Harun al Raschid. Il fit des traductions de plusieurs ouvrages scientifiques grecs, et laissa beaucoup d'écrits sur la médecine qui furent traduits en latin et eurent beaucoup de succès pendant le moyen âge (Hirsch, *Biograph. Lexikon der Aerzte,* 1884).

(6) Traduction de Dumoulin, Lyon, 1549.

(7) G., I, 259.

développa dans son volume ; *Excitatio Anatomica de motu cordis et sanguinis.*

Sur une forme spéciale de la médecine Donne se montre renseigné : la doctrine de Paracelse. Arrêtons-nous un moment pour considérer ce curieux personnage. Nous n'avons pas à nous demander quelle place celui-ci mérite dans l'histoire de la pensée européenne (1). Ce qui nous importe, c'est la réputation qu'il avait à l'époque de Donne et l'opinion que l'on se formait alors de lui en Angleterre. Déjà pendant la vie même de Paracelse, des histoires fantastiques circulaient sur son compte. Et on ne laissait pas de les répéter et d'y croire à l'époque que nous étudions... Le passage suivant d'un contemporain de Donne nous permettra de nous rendre compte de sa réputation de magicien autant que de savant à cette époque. Dans son traité sur la Providence de Dieu, George Hakewill (2) termine un court résumé de l'histoire de la médecine en parlant de « l'art anatomique et de l'art botanique » auxquels il faut ajouter « un nouveau genre de médecine que professe une nouvelle secte de médecins... Cette médecine diffère absolument de celle des anciens, tant à l'égard du nom et des termes dont elle se sert qu'a l'égard des règles, de la matière, et de la méthode. »

Le fondateur de cette nouvelle médecine est un certain docteur suisse, ajoute Hakwill, qui a joint à son nom de famille celui de Paracelse. Les détails que Hakewill nous offre ensuite sur la vie et sur le caractère de ce docteur sont curieux.

« Il naquit », dit Hakewill, « vers l'an 1494, et mourut à Salzburg en Allemagne, l'an 1546, étant alors âgé de quarante-sept ans. C'était un homme étrangement bâti, selon le récit de Bulinger, de Gesner, et d'Opérius, citoyen de Bâle (son ami intime, et son compagnon particulier pendant plusieurs années). Il était sans instruction (without learning), sans politesse, sans religion, car personne ne l'a jamais vu en prière, il haïssait les femmes, mais il aimait pourtant bien le vin. Excessivement orgueilleux dans ses paroles et dans ses écrits, il était néanmoins très sordide dans ses habitudes, et fréquentait, de son libre choix, une compagnie vulgaire composée pour la plupart de postillons, de routiers, et de rustres, avec lesquels il passait la nuit entière à boire, puis, sans se déplacer, se jetait n'importe comment sur un lit pour dormir. Il

(1) Paracelse (*c.* 1490-1541) médecin suisse, qui se dégoûta de bonne heure des études médicales telles qu'on les pratiquait alors. Son nom était Théophraste Bombast von Hohenheim auquel s'ajoutent, chez ceux qui parlent de lui, deux autres noms de Philippe et d'Auréole, tandis que Paracelse paraît être une traduction de son nom de famille Hohenheim. Il quitta ses études pour rechercher la vie active et l'étude de la Nature, parmi les mineurs du Tyrol, où il étudia les maladies mêmes dont ils souffraient. Il s'adonna surtout à l'étude de l'alchimie et à la recherche de la pierre philosophale et s'attira ainsi des accusations de charlatanisme. Son premier livre parut à Augsburg en 1529. *Practica Theophrasti Paracelsi gemacht auff Europen.* Bon nombre d'crits qui ne sont point authentiques lui ont été attribués dans l'édition de ses œuvres à Bâle, 1589-91.

(2) *Apologie for the Power and Providence of God,* Oxford, 1629, de George Hakewill. Son frère William appartenait à cette fraternité de « sirénaïques » dont il est question dans la II[e] partie de cette étude. Donne parle de lui dans une de ses lettres (E. Gosse, I, 240).

était très dépensier, mais l'argent ne lui manquait presque jama
et parfois, s'étant couché la veille sans un sou dans son porte-m
naie, il en tirait le matin des poignées d'or, ce qui faisait croire a
gens qu'il possédait l'art de la transmutation des métaux, et q
avait sur lui la pierre philosophale, dans le pommeau de son ép
qu'il portait toujours. Il passa quelque temps dans presque tou
les universités de la Chrétienté, consultant en matière de médeci
les docteurs, les chirurgiens, les baigneurs, les sages, les magicie
les alchimistes, les moines, et les gens de toute espèce. Fina
ment, étant en Arabie, il y passa quelques années de plus dans
mêmes études (si nous devons en croire Bickernus, dans son li
Hermete Redivivo). Il en revint chargé du butin de l'Orient
enseigna à ces parties-ci du monde l'emploi de la médecine *herm
tique, spargytique et chimique,* comme on l'appelle. »

Hakewill ajoute ensuite quelques mots sur les cures extraor
naires qu'opéra Paracelse.

Donne, à son tour, nous parle assez souvent de Paracelse. S
écrits sont plusieurs fois cités dans le *Biathanatos,* et à la fin
traité Donne le désigne sous le titre d'un « excellent chirurgien
Ailleurs il fait allusion à Paracelse sur un ton moins flatteur. Da
les *Essais de Théologie* par exemple, il parle de la « sonorité vi
et vaine » du nom de Paracelse, en comparaison avec celui de Boè
Dans le *Conclave d'Ignace* il cite ce nom en entier lorsqu'il f
paraître aux enfers devant Lucifer Philippus Aureolus Theophrast
Paracelsus Bombast von Hohenheim (1).

Quelles sont donc les doctrines de Paracelse ? Il rejette d'abo
les doctrines aristotéliciennes, pour s'attacher au néoplatonisme
à la Kabbale. Il mêle à la théosophie kabbalistique et néoplato
cienne des théories fondées sur l'étude pratique et sur l'observati
de la nature. De ce mélange est sortie la science de Paracelse (
Selon lui, il y a une division nette entre la théologie et la philosoph
La source de la première est la révélation divine, que contienne
les Ecritures Saintes ; la lumière naturelle, la raison de l'homm
n'y est pour rien. Par contre, toutes nos autres connaissances no
viennent de l'étude de la Nature par la raison. C'est donc *l'Exp
rientia* qui se base sur l'observation, qui est la vraie connaissan
et l'emporte sur la *Scientia,* ou spéculation. Les objets de l'étu
sont le *Macrocosme,* le monde sensible en entier, et le *Microcos*
qui est l'homme. Celui-ci est le dernier créé par Dieu, et son o
vre spéciale. Dans l'homme les secrets de la nature se révèlent.
pour le comprendre, à son tour, on doit étudier le monde enti
Tout ce qui existe dans l'univers a deux corps. Il y a le corps m
tériel, visible, composé d'éléments. Il y en a un autre céleste
vient des astres, et qui, étant en soi invisible, s'enveloppe d'un co
astral (3). Paracelse considérait la médecine comme l'étude la p

(1) Le nom de Boèce n'est guère plus court, Flavius Anicius Manlius T
quatus Severinus Boethius.

(2) Ueberweg, *Gesch. d. Phil.* II.

(3) Voyez les théories de Donne sur les anges ou intelligences sépar
III[e] Partie, ch. IV.

importante. Elle travaille au bonheur des hommes, et elle doit être pour ainsi dire le complément des trois autres sciences, la philosophie, l'astronomie et la théologie. Car l'homme appartient à trois mondes, que représentent ces trois sciences, le monde matériel, le monde astral et le monde spirituel. Mais la médecine doit être art autant que science. Et en tant qu'art, elle se fonde sur l'alchimie. Les éléments même sont composés de trois substances : mercure, sel et soufre. Dans les éléments travaille une force naturelle, *Volcans,* par laquelle naissent les choses individuelles. Une seconde force, *Archen,* dirige chaque chose. Ce ne sont point des existences personnelles mais des forces inconscientes. On guérit les maladies en dirigeant et en fortifiant ce principe vital, qui combat la force destructive (1). »

Paracelse affirmait que c'est en réalité le principe appartenant au monde astral, qui dirige les conditions physiques de l'homme. Mais il y a en même temps chez l'homme, un préservatif corporel, un baume naturel qui entretient la santé du corps. Donne fait aussi grand cas de ce baume naturel. « Il y a dans le corps de l'homme, selon les médecins », dit-il (2), « une vertu naturelle qu'ils appellent *balsamum suum.* Par ce baume naturel les blessures se guérissent de soi, pourvu seulement qu'on empêche l'air d'y arriver, ou aucune matière étrangère d'y toucher ». Donne affirme, au contraire (3) que si l'homme se pique au doigt et qu'ensuite il serre ce membre au-dessus de la piqûre « de sorte que les esprits, ou ce que les médecins appellent le baume naturel du corps, ne puissent y arriver, le doigt deviendra gangreneux ».

Paracelse croyait que l'on pouvait extraire du corps d'un mort le baume naturel afin de s'en servir pour les guérisons. De la *momie* surtout d'un homme dont la mort avait été subite, l'on pouvait extraire beaucoup de ce baume, car il ne s'était point épuisé au cours d'une longue maladie. « Les médecins des derniers temps », dit Donne dans une lettre à Goodyere (4), « affirment que, lorsque le préservatif naturel inné s'est corrompu ou dissipé, et

(1) C'est grâce surtout à Robert Fludd (en latin de Fluctibus) médecin et théosophe (1574-1637) que les doctrines de Paracelse se répandirent en Angleterre. Une grande partie du travail de Fludd se fit après la mort de Donne, et nous n'avons pas trouvé son nom dans les écrits de notre auteur. Sa doctrine est fort intéressante. Il l'exposa comme la vraie interprétation du christianisme et comme la révélation faite par Dieu immédiatement au premier homme. Comme celle de son maître Paracelse, elle est fortement imprégnée de plotinisme. Tous les êtres sortent du sein de Dieu et y retournent. C'est la force divine qui agit en tout. Elle fait tout, en rarifiant ou en condensant la matière. De ce *processus* naissent les ténèbres et la lumière de même que les émotions de l'homme. La lumière, principe actif, se sépare d'avec les ténèbres, principe passif. La création elle-même n'est que le résultat de cette séparation au sein de l'Etre divin. L'univers, qui n'est que la manifestation de Dieu, se compose de trois mondes, qui sont des manifestation de moins en moins parfaites de l'Etre divin. Il y a 1° Le monde archétype ou Dieu ; 2° Le *macrocosme* ou le monde proprement dit ; 3° Le *microcosme,* ou l'homme (Ueberweg, *Gesch. d. Phil.* II).

(2) Alford, II, 406.

(3) Ibid. IV, 343.

(4) Gosse, I, 178.

que l'on doit le renouveler par un baume semblable tiré de quelqu autre corps, on doit surtout avoir soin de s'assurer que la *mom* n'a en elle aucune qualité qui prime toutes les autres, mais qu'el est d'une constitution dans laquelle les éléments se mêlent en quan tité égale ».

On s'attend donc à l'entendre dire, parmi d'autres expression hyperboliques, que Mistress Elizabeth Drury était « le baume in trinsèque et le préservatif naturel » du monde qui, l'ayant perdu est maintenant mort, même putréfié (1).

Donne parle aussi souvent de l'ancienne pharmacopée que Pa racelse cherchait à remplacer. Les médecins de l'ancienne écol faisaient grand cas de l'emploi des contraires : on combattait l froid par le chaud, le sec par l'humide. Donne nous parle (2) d ceux qui croient « guérir une frigidité rigide par une fièvre » e nous renvoyant aux *Aphorismes* d'Hippocrate (IV, 57). Il donn ce conseil à son ami Wotton (3) : « Dans une seule chose ne soi pas disciple de Galien. Garde-toi de prendre une dose de torpeu rustique afin de guérir les ambitions brûlantes de la cour ; n'ajout pas des correctifs, mais comme les partisans de la médecine chi mique, fais purger le mauvais ».

Nous avons fait mention d'une conception que Paracelse doi à ses études néoplatoniciennes et kabbalistiques, à savoir celle qu voit dans l'homme, l'épitome de l'univers. On concevait en quelqu sorte deux univers, le grand et le petit ; le *macrocosme* et le *micro cosme*. Des relations étroites existent entre les deux, l'un est pou ainsi dire la clef de l'autre.

Cette idée du *macrocosme* et du *microcosme* se retrouve souven chez Donne.

« Si c'est avec raison », dit-il dans un poème écrit entre 1697-98 « que nous appelons chaque imbécile d'homme un petit monde qu'est-ce qu'il faut dire de toi ? » Et encore dans une épître à so ami Rowland Woodward (4) :

« Si les hommes sont des mondes, il doit y avoir alors dans cha cun ce qui correspond, en quelque sorte, à toutes les richesses d monde ; dans les bons, c'est la vertu, l'âme qui est la forme d notre forme, et l'âme de notre âme. »

Dans ses Sermons il revient souvent à cette idée « l'homme est l monde, et le cœur de l'homme est l'épitome du livre des créature de Dieu... », dit-il (5) et plus loin dans le même sermon : —

« Le monde est un grand livre, et l'homme est l'index de c livre : même dans le corps de l'homme on peut voir le monde entier ce corps est une illustration de toute la nature. » Dans un autre (6 il fait la réflexion, que toutes les qualités des créatures leur son données pour le bien de l'homme. Le soleil ne luit pas pour lui

(1) Grierson, I, 233.
(2) *Conclave d'Ignace.*
(3) Grierson, I, 182 (écrit en 1597).
(4) Grierson, I, 210 et 124.
(5) Alford, *Works of Donne*, III, 484.
(6) Ibid. IV, 341.

même, mais pour l'homme : il ne voit pas sa propre gloire, comme aussi la rose ne jouit point de son propre parfum. Et de même, tout ce qu'il y a de mauvais se dirige contre l'homme : le crapaud ou la vipère ne souffrent pas de leur venin. « C'est comme si l'homme ne pouvait se montrer un *microcosme,* un monde en lui-même, sans que toute la misère du monde ne tombe sur lui. »

Un des *Sonnets Sacrés* (1) commence par les mots, « Je suis un petit monde habilement construit d'éléments », et lorsqu'il veut louer Mistress Elisabeth Drury, il dit (2) qu'elle était si riche dans toutes les vertus, qu'à côté d'elle le monde apparaissait plutôt le *microscome* et elle comme le *macroscome* (3).

De cette idée, Paracelse avait tiré grand parti pour son système. Elle n'est pourtant pas la sienne, mais lui vient par la Kabbale. Elle était connue déjà depuis longtemps par les philosophies juives et arabes du moyen âge. — On la trouve par exemple dans le *Fons Vitæ* d'Ibn Gébirol (4). Munk traduit ainsi un passage de ce traité au livre I (5). « Si tu veux te figurer la construction de l'Univers c'est-à-dire du corps universel et des substances spirituelles qui l'environnent, contemple la construction de l'homme, dans lequel tu en trouveras l'analogie. Voici comment le corps de l'homme correspond au corps universel, et les substances spirituelles qui le mettent en mouvement correspondent aux substances universelles qui meuvent le corps universel... (6). »

Une dernière citation de Donne nous présente cette conception sous une forme très précise. Elle nous fait voir en même temps certaines idées « scientifiques » assez curieuses. C'est dans une épître en vers à la Comtesse de Bedfort, écrite probablement vers 1612, qu'il dit : « la première semence de toute créature est en nous, tout ce que le monde a de mauvais ou de précieux, le corps de l'homme peut le produire. On a dans le corps de l'homme des pierres, des vers, des grenouilles, et des vipères (7). »

(1) Grierson, I, 324.
(2) Ibid. I, 238.
(3) Voyez aussi la cinquième satire (Grierson, I, 168).
(4) Dans la version latine du XIII siècle on lit : « Et videtur mihi quod ordo animæ particularis sequitur dispositionem mundi universalis ».
(5) S. Munk, *Mélanges de Phil. Juive et Arabe,* p. 64.
(6) M. Karppe dans son étude du *Zohar* a un passage intéressant sur l'origine de cette idée, que nous nous permettons de citer :
« La conception du microcosme, dont la chose, si non le mot, existe déjà dans Platon, apparaît dans toute son expression chez les néoplatoniciens. Plotin lui-même, qui ne reconnaît l'homme que dans l'homme pensant ἡ ψυχὴ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος αὐτός ne peut appliquer à l'homme que l'expression κόσμος νοητός. Mais déjà au temps de Jamblique nous trouvons l'habitude d'appeler l'homme μικρὸς κόσμος. Le mot figure dans la *Vita anonymi* de Pythagore (in *Photii Bibliothéca,* codex 249). Dans le néopythagorisme l'homme est un microscome, parce qu'il unit en soi toutes les forces inférieures, c'est-à-dire qu'il est en quelque sorte le point d'intersection. Cette doctrine est voisine du *Zohar,* et encore plus de celle de Philon, qui dit de l'homme qu'il est la frontière de la matière mortelle et immortelle. » C'est Ibn Gébirol qui donne au mot un sens métaphysique.
(7) Grierson, I, 197. On peut noter la forme purement métaphysique que cette

Nous sommes ainsi amenés à parler un instant de l'alchimie qui a joué un rôle si important pendant le moyen âge, et à laquelle les allusions abondent dans l'œuvre de Donne, et de tous ses contemporains.

Qu'est-ce d'abord que cette science ?

L'alchimie du moyen âge se réduisait à peu près à une seule chose, la recherche de la pierre philosophale, ou de l'élixir (1) de la vie, qui guérira tous les maux et qui changera en or tous les métaux.

Le *Miroir d'Alquimie* attribué à Roger Bacon, et traduit en français en 1557 sous ce titre, définit ainsi cette science : « Alquimie est science qui apprend faire, et engendrer une médecine qui est appelée élixir, de laquelle quand on faict proiection sur les métaux, ou corps imparfaicts, en un moment de proiection elle les rend entièrement parfaicts, et l'effect de sa multiplication en est perpétuel (2). »

On regardait tout ce qu'il y a dans ce monde comme composé des quatre éléments qui se mélangent les uns aux autres en des quantités différentes. Selon la quantité dans laquelle ces éléments contribuent à la composition d'une chose, elle est plus ou moins sujette à la corruption. Le feu et l'air sont, par exemple, beaucoup moins corruptibles que l'eau ou la terre. Mais outre ces quatre éléments, il y a ce que l'on appelle la *quintessence* ou cinquième élément. Elle était censée être la substance de laquelle sont composés les corps célestes, et elle devait être présente en puissance à toute chose. Cette quintessence, qui est l'élixir que l'on cherchait, on la considérait sous de différents aspects. C'est l'élixir de la vie, la pierre philosophale qui change en or tous les métaux, qui épure tout ce qui vient en contact avec lui. C'est ainsi que (3) Jean de Roquetaillade (Rupescissa) nous dit.

« La racine de la vie est : chercher une chose qui d'elle-même demeure éternellement incorruptible, et qui conserve et garde de corrompre toute chose qui est jointe avec elle, et principalement la chair, et aussi nourrit la vertu de la vie, et accroît et refait l'esprit et réduit à l'égalité toute chose dispersée, et ôte toute chose superflue de quelque qualité qu'elle soit, et restaure toute qualité perdue, et fait abonder l'humeur naturelle et pourchasse d'allumer le feu naturel qui est débile. Et croyez certainement qu'il n'y a aucun des quatre éléments qui soit tel, qu'il n'y a aucune chose contenant en elle la composition matérielle des éléments. Car toutes telles choses sont sujettes à corruption et transmutation et toute chose corrup-

conception prend chez Leibnitz : « L'âme est un petit monde, ou les idées distinctes sont une représentation de Dieu, et ou les confuses sont une représentation de l'Univers » (*Nouveaux Essais*, II, Œuvres de Leibnitz, Ed. par Janet, I, 76).

(1) Cf. Berthelot, *Des origines de l'Alchimie*.

(2) Cf. aussi *Opus Tertium*, ch. XII., et *Opus Minus* début du fragment conservé. Cf. aussi M. Picavet, *Esquisse*, ch. VII. pp. 202-8.

(3) *De la Vertu et Propriété de la Quintessence de Toute Chose* (Traduction de Dumoulin, Lyon, 1549, I, I.).

tible est malade, et la chose débile adjointe à son semblable l'augmente.

« ...Il faut chercher une chose qui soit de telle nature envers les quatres qualités (éléments) desquelles notre corps est composé comme est le ciel au respect des quatre éléments. Les philosophes ont appelé le ciel la quintessence à l'égard des quatre éléments incorruptibles et immuables. »

Mais l'auteur du même traité nous apprend qu'on ne saurait fabriquer la quintessence, l'élixir parfait ici-bas. On ne peut qu'en approcher. « (La matière du ciel) n'est point faite comme celle qui est composée des quatre éléments. Mais il y a une petite matière tant glorifiée et tellement que par la puissance de la matière elle ne peut aspirer à une autre forme, et par tel moyen elle demeure entière et sans corruption jusqu'à ce que Dieu le créateur la détruise. La quintessence que nous cherchons ne peut totalement être réduit à l'incorruptibilité du ciel, tout ainsi que l'artifice n'est point à comparer à Nature.

« Toutefois, elle est incorruptible, ayant égard à la composition faite de quatre éléments. »

Des allusions du même genre se trouvent souvent chez notre poète. Il parle par exemple de l'amour comme « n'étant pas seulement une *quintessence,* mais composée de tous les éléments » (1). Et dans un autre endroit, l'amour a inventé « une nouvelle alchimie, car son art a su exprimer une quintessence même de rien, et je suis engendré à nouveau de l'absence, des ténèbres, de la mort, choses qui n'existent pas » (2), car par la mort de sa dame il est « devenu l'élixir du premier rien » tellement il est anéanti par cette perte. Il est non seulement rien, mais même « la quintessence du non-être ». D'une façon caractéristique, il se plaît à diversifier et à multiplier ces idées.

Il accepte aussi la doctrine que l'or est parfaitement pur et ne saurait changer.

« Il n'y a aucun feu, ni rouille », dit-il (3), « qui saurait user ou gaspiller une drachme d'or, mais ce qui a été avant, durera. Que l'or soit exposé à l'eau, à la terre, au sel, à l'air, qu'on l'étende à l'infini, il n'y a aucun procédé qui le fasse altérer. » C'est pourquoi Donne aime à trouver dans l'or le symbole du corps glorifié qui doit ressusciter au dernier jugement. Ce corps matériel que l'on cache dans la terre s'y purifie ; il en sort un corps spirituel, pur comme de l'or.

« Nos parents nous ont faits de la terre, notre âme nous a transformés en verre, et dans le tombeau nous gisons afin de devenir de l'or », dit-il dans *l'Epitaphe sur lui-même* (4).

Il a un curieux poème sur le Christ mort, dont le corps était déjà, dans ce monde, dit-il, comme de l'or pur (5)... « Pendant ces

(1) Grierson, I, 33.
(2) Grierson, I, 44.
(3) Ibid. 228.
(4) Ibid. 291.
(5) Ibid. 334.

trois jours (dans le tombeau) le corps du Christ est devenu minéral. Il était entièrement or quand il s'est couché. Il s'est levé élixir pur, et ne jouit pas seulement du pouvoir de détourner vers le bien les volontés de plomb ou de fer, mais il saura rendre pareils au sien ces corps du péché (1). »

Donne fait allusion aussi au goût général pour l'alchimie. Il y a des gens qui en trouvent jusque dans la Bible (2). Et dans un autre endroit il nous apprend que les alchimistes ne sont souvent que des tricheurs ou pis encore. « Bien des fois on trouve que les Alchimistes sont des faux monnayeurs (3). »

Enfin, à la science pure telle que nous la comprenons aujourd'hui, se mêlaient la magie et les sciences occultes. Les doctrines de Paracelse ouvraient plus particulièrement la voie aux arts de l'astrologie, de la guérison magique, etc. Donne en parle dans son *Biathanatos* (4).

« Guérir les maladies par le toucher, ou par des talismans, sont deux procédés qui réussissent, selon l'opinion d'un excellent chirurgien, Paracelse (*Chirurg. Mag., tract V, cap.* 8, *et de transf. cap.* 10) et d'un excellent philosophe, P. Pomponace (*De Incant.*, ch. IV). Car toutes les vertus, quelles qu'elles soient, que le ciel infuse dans n'importe quelle créature, l'homme est capable de les recevoir, car il est *tout* (he is all) et s'il naît quand cette vertu est en acte, il peut, lui aussi, recevoir une pareille impression. Ou il peut la donner à un mot ou à un caractère qui aurait été fait au même moment, s'il sait bien le temps. »

Il est chez Donne plusieurs fois question de cette façon de se servir de l'influence des astres. Certaines lignes déjà citées y font allusion (5). Et un passage de *l'Anatomie du Monde* dit que maintenant cet art est perdu par lequel « la puissance des astres peut être emprisonnée dans une plante, ou dans un charme, ou dans un

(1) De cette idée, on peut rapprocher un passage d'un écrivain néoplatonicien que relève Berthelot dans son livre *Des origines de l'Alchimie*, p. 75. Il est question d'Enée de Gaza (néoplatonicien et chrétien, du v[e] siècle) : « Après avoir exposé que le corps humain, formé par l'assemblage des quatre éléments (terre, eau, air, feu), les reproduit par sa décomposition, il reprend la thèse platonicienne des idées, d'après laquelle la forme subsiste, tandis que la matière éprouve les changements, parce que celle-ci est faite pour prendre toutes les qualités.

« Soit une statue d'Achille en airain. Supposez-la détruite, et ses débris réduits en petits morceaux. Si maintenant un artisan recueille cet airain, le purifie, et par une science singulière la change en or et lui donne la figure d'Achille, celui-ci sera en or au lieu d'être en airain, mais ce sera pourtant Achille. Ainsi se comporte la matière du corps dépérissable et corruptible qui par l'art du créateur devient pure et immortelle » (*Aneœ Gazæi Theophrastus*, Dialogue édité en 1635 par Barthius, p. 71).

(2) Grierson, I, 31.

(3) Ibid. I, 332. On se rappelle la pièce de Ben Jonson appelée *The Alchemist* qui traite de ces faux monnayeurs qui se font passer pour des alchimistes. Donne songe-t-il ici à la comédie de son ami ? La pièce de Jonson fut représentée en 1610 et parut en 4[e] en 1612, en in-fol. en 1616. M. Grierson est d'accord avec M. Gosse pour mettre ce poème de Donne avant 1617, sans pouvoir le dater plus exactement.

(4) Conclusion, pp. 216-17.

(5) Grierson, I, 27.

arbre (1) », dont le contact exerce ensuite la même influence que les astres eux-mêmes. Cet art est perdu, et le commerce entre le ciel et la terre est entravé. Il revient sur cet art ailleurs : « Toutes les vertus que possèdent les astres peuvent se retrouver, dit-on, dans des caractères qui ont été gravés au moment où ces astres dominaient (2) ».

Ce sont des théories qui occupent une place considérable dans l'œuvre du vieux Roger Bacon. Elles sont encore en vigueur au XVI^e^ siècle, voire même très courantes à l'époque de Donne. L'astrologie et les sciences occultes étaient fort pratiquées, et acceptées de tous. Vers le milieu du XVI^e^ siècle Dr. Lawrence Humphrey (3), dans son traité *De Nobilitate* destiné à l'instruction des jeunes gens de qualité, avait noté que ce goût était très répandu.

Il exhorte ses lecteurs à l'étude de toutes les sciences. Mais quand il vient à parler de l'astrologie, ou « de la science de prédire » ou deviner l'avenir d'après les astres, il s'exprime avec précaution. Il trouve que cette science est beaucoup trop recherchée des jeunes gens de la noblesse (4). Il y aurait besoin d'en détourner les esprits. Mais l'auteur ajoute qu'il ne veut point condamner cette science en elle-même.

On peut voir encore ce qu'en dit Jean de Roquetaillade (Rupescissa) (5).

« Notez que toutes les estoiles du ciel ont leur influence singulière par le commandement et ordonnance de Dieu. Et une chacune estoile a sa propriété et influence propre sur une chose déterminée et certaine. Comme l'estoile du Pôle a son influence sur la pierre d'aymant, et sur le fer, la lune, sur l'eau de la mer, le soleil sur l'or, la lune sur l'argent, les images des hommes du ciel sur les corps humains, l'image du mouton du Ciel sur les moutons terrestres. »

Les recherches « scientifiques » de ces époques éloignées pourraient de nos jours paraître assez puériles. Les expériences pourtant auxquelles elles menaient n'étaient pas sans résultats. Berthelot dans son étude des *Origines de l'Alchimie du Moyen Age* y voit les premiers germes de la chimie moderne. Des expériences que pratiquaient ces gens crédules, donnaient parfois des résultats inattendus. « Il n'y a pas de chimiste », dit Donne (6), « qui ait trouvé l'élixir, et quand même chacun glorifie son creuset créateur, si en chemin il lui arrive de trouver quelque parfum ou chose médicinale. » C'est bien ainsi que la science faisait des progrès — progrès lents et tortueux, mais néanmoins des progrès.

(1) Ibid. 243.
(2) Grierson, I, 27.
(3) 1527 ?-1590 du Collège de la Magdalène à Oxford, savant et littérateur protestant (*Dict. of Nat. Biog.*).
(4) *Sic rapi, sic adamari, et devorari a plerisque nobilibus.*
(5) Ouvrage cité.
(6) Grierson, I, 39.

IV^e PARTIE

Conclusion

Nous avons tracé d'une façon générale le développement intellectuel de Donne, et nous avons sommairement analysé sa conception de Dieu, de l'Univers, et de l'individu. Donne nous a paru comme un homme exceptionnel qui cependant représente en quelque sorte sa génération. Ses œuvres nous fournissent des idées non moins caractéristiques de l'époque que de l'homme.

Donne s'est révélé ainsi comme un penseur élevé, qui prétend pourtant moins à l'originalité philosophique qu'à la vision du poète. Comme métaphysicien il a, en réalité, répété presque sans commentaires les théories de ses prédécesseurs depuis St. Augustin. La théologie dogmatique de l'Église anglicane du XVII^e siècle laissait aussi peu de place à l'originalité de ses prêtres. C'est comme moraliste, comme mystique, et comme poète, que son caractère vraiment individuel se révèle. La forme que revêt sa pensée poétique, de même que son éloquence de prédicateur, sont personnelles au plus haut degré. Plus que cela, si l'on ne peut dire que Donne nous offre une vue synthétique du problème de l'Univers, il a du moins dit des choses inoubliables et éternellement vraies sur l'amour, la mort, l'immortalité.

Comme tous les grands poètes Donne a dépassé en partie sa génération. Il parle néanmoins pour elle, se servant de son langage à elle. En plus, ses fonctions de prédicateur et de théologien prêtent à ses idées une importance qui aurait pu manquer à celles du poète, en tant que représentant de son époque. Donne n'a certes pas exprimé toutes les idées philosophiques et théologiques de la période où il a vécu. Il a cependant interprété certaines aspirations morales de ses contemporains ; il a formulé les croyances religieuses les plus profondes des milieux assez divers parmi lesquels il a travaillé comme prêtre. Il s'adressait au cœur, à la conscience, et à l'intelligence d'un peuple dont il se croyait le serviteur plutôt que le guide. Il parlait aussi une langue qui leur était familière, et pour l'historien ses paroles ont donc une valeur spéciale en dehors de celle qu'elles ont indubitablement pour le critique littéraire.

Or, nous avons constaté chez notre auteur deux choses : 1° Sa pensée conserve essentiellement un caractère médiéval ; 2° elle est fortement imprégnée de plotinisme.

Celui qui s'est rendu familier avec le moyen âge reconnaît immédiatement, même dans les poèmes de Donne, un disciple de

St. Thomas. Les œuvres en prose de Donne confirment ce jugement d'une façon encore plus frappante. Bien des choses dans les poèmes ne sont guère compréhensibles pour celui qui n'a pas acquis une certaine connaissance de la philosophie médiévale (1). Et chacune de ces pièces prend un intérêt plus grand, ou une profondeur toute nouvelle, lorsqu'on se rend compte des idées philosophiques qui ont suggéré les figures dont le poète orne ses vers, ou les comparaisons par lesquelles son émotion s'exprime. Souvent une petite chanson satirique ou tout à fait légère suggère une quantité de spéculations métaphysiques (2). Quant à ses œuvres poétiques plus importantes, les deux *Anniversaires*, les vers pour les obsèques de Lord Harrington, ses belles épîtres et les poèmes d'amour tels que *l'Extase* (3), elles offrent toutes un intérêt extraordinaire à celui qui apprécie, non seulement la beauté de la poésie, mais toute la beauté intérieure, pour ainsi dire, que les mots impliquent. Seul un mystique formé à l'école de Plotin et du Pseudo-Denys, qui avait vécu avec St. Augustin, St. Bonaventure et St. Thomas, aurait écrit ces lignes à Lord Harrington citées dans notre analyse du mysticisme de Donne (4).

La liaison avec la pensée des âges antérieurs à Donne est des plus étroites chez lui. Il ne pouvait guère en être autrement, tant que les spéculations et les études de Donne s'occupent essentiellement de la théologie chrétienne. Sa génération était profondément religieuse. Les luttes ecclésiastiques donnaient à sa pensée théologique une expression particulière. Elle devenait plus dogmatique encore, et plus pratique en même temps qu'elle ne l'avait été au XIII^e^ siècle et au XV^e^. Alors les grands esprits avaient trouvé dans la spéculation une paix et une puissance qui rendaient leurs conceptions élevées et harmonieuses. Les médiévaux avaient certes leurs discussions et leurs luttes. On avait condamné les Amauriciens, massacré les Albigeois. Mais au commencement du XVII^e^ siècle des considérations politiques et des questions sociales compliquaient et transformaient jusqu'à la théologie elle-même. L'esprit critique, pourtant, le doute et le scepticisme n'avaient pas encore en Angleterre à cette époque l'influence dont les générations postérieures devaient ressentir l'effet.

Nous avons indiqués que par moments l'esprit de critique semble poindre chez Donne. Il s'irrite en pensant aux discussions purement académiques, voire même verbales, des théologiens. Il y a eu de telles discussions pendant tout le moyen âge. On n'a guère

(1) Comparez les notes que M. Grierson joint à son édition des poèmes.
(2) Voir par exemple l'*Amour négatif* (Grierson, I, 66).
(3) II^e^ Partie, ch. III.-III^e^ Partie, ch. V.
(4) Thou at this midnight seest me, and as soon
As that sun rises to me, midnight's noon,
All the world grows transparent and I see
Through all, both Church and State, in seeing thee ;
And I discern by favour of this light
Myself, the hardest object of the sight.
God is the glass. (Grierson, I, 272.)

besoin de répéter aujourd'hui, que c'est à tort qu'on les prend comme représentatives de la philosophie de l'Ecole même. Au contraire, on n'a jamais vu une explication de l'Univers plus complète que celle qui est comprise dans le système exposé par St. Thomas d'Aquin. L'Ecole s'occupait certes des questions purement scolastiques, telle que la fameuse question des universaux. Elles s'occupait plus encore des grandes questions philosophiques et religieuses, questions vitales de tout temps, celle du libre-arbitre, par exemple, de l'immortalité personnelle, de l'origine du mal. Seulement ces questions se formulent toujours dans un langage qui change. C'est ainsi que la question du libre-arbitre devient celle de la double prédestination avec Gottschalk (1), tandis que le mal moral se personnifie dans l'ange déchu. Le langage de l'Ecole est aujourd'hui depuis longtemps oublié. Aux temps de Donne le système médiéval se maintient jusque dans son vocabulaire. Donne parle aussi de Satan comme le premier pécheur. Les anges bons et mauvais occupent dans sa conception la place qu'ils avaient tenue depuis tant de siècles dans la pensée philosophique. Il connait leur manière d'être, de se mouvoir, d'apprendre, et l'ordre dans lequel ils se tiennent autour de Dieu. L'homme a ses trois âmes, végétative, sensitive et rationnelle, qui ne font qu'une seule, ayant imprimé en elle l'image du Dieu Unité et Trinité. Le monde physique est pour Donne le symbole du monde intelligible; sphère par sphère l'âme s'élève à Dieu qui l'a créée, qui lui parle continuellement dans son « livre de créatures ». Que de fois les conceptions théologiques de Donne s'expriment dans les mots mêmes de St. Augustin, de St. Bernard, de St. Thomas d'Aquin. En exégète, il considère le sens littéral et le sens allégorique du texte biblique, et du second il s'occupe longuement, développant et appliquant son interprétation à la manière dont quelques siècles plus tôt le frère Abélard l'avait fait à Héloïse sa sœur en Jésus-Christ. Pour Donne, encore, la foi et la raison se lie étroitement, et si la foi mène toujours, elle se sert de la raison. Celle-ci est le centre pour ainsi dire de notre vie temporelle, tandis que la foi est le centre de la vie spirituelle. Mais la distinction n'est pas absolue : « la raison travaillant au sommet de sa puissance touche presque à la foi, et fait des deux centres un seul (2) ».

Donne part comme les docteurs du moyen âge, du principe inébranlable de l'existence de Dieu. Il s'occupe continuellement de Dieu, et de l'âme immortelle créée par Dieu. Il serait certes possible d'objecter qu'en tout cela il peut avoir des affinités avec le moyen âge, sans pourtant être « médiéval ». On a dit de Leibnitz, par exemple, que les vérités métaphysiques se résumaient pour lui dans ces deux choses, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme (3). Et la pensée chrétienne tourne naturellement et inévitablement autour de ces deux idées. Le philosophe qui reste

(1) Voir *l'Esquisse*, ch. III.
(2) Grierson, I, 267.
(3) Boutroux, Introd. aux *Nouv. Essais*, Livre I.

chrétien doit forcément s'en occuper, pourrait-on dire, sans être pour cela « médiéval ».

Il ne faut pas non plus être nécessairement chrétien pour émettre cette affirmation que Dieu est la seule réalité. « J'insiste sur cette question de l'existence et de la nature de Dieu, parce que c'est en réalité la seule question de la philosophie », dit Taine, dans une lettre écrite à l'âge de vingt et un ans, et il est loin d'être « médiéval » ou de se dire chrétien. « Si tu es un peu sévère dans tes recherches, si tu aspires à remonter aux sources, tu seras toujours forcé d'en venir à Dieu ; si tu veux savoir ce qu'est le Beau, le Bien, le Vrai, si tu veux prouver qu'il y a pour l'homme une règle de conduite, un but immuable pour l'artiste, une certitude absolue pour le savant, tu seras obligé d'examiner la nature de Dieu, et de croire en lui (1).

On reconnaît là l'attitude du philosophe plotinien, et on se souvient du second lien qui attache Donne (et également tous les spéculateurs idéalistes qui l'ont suivi) au moyen âge. Mais la lettre de Taine continue :

« Si ce mot de Dieu te choque, ôte-le, et dis à la place l'*Etre*. Mais quelque nom que tu lui donnes, crois en l'existence d'un Etre, qui a toute la plénitude de l'Etre, et en qui il n'y a nul manque, nul défaut. »

Or c'est justement ici que nous touchons à ce qui est surtout médiéval chez Donne. Ce mot de Dieu ne le choque pas. Il est chrétien de même que néoplatonicien, et chez lui le chrétien et le néoplatonicien s'expriment également dans le langage du moyen âge. La tournure de sa pensée, le but de ses spéculations, la forme sous laquelle cette pensée s'exprime, tout cela est essentiellement médiéval. La philosophie scolastique après tout est moins un système spécial qu'une méthode de penser.

« Pour caractériser exactement la scolastique », dit M. Picavet (2) « on ne peut dire ni qu'elle eut Aristote pour maître, ni qu'elle fut surtout occupée du problème des universaux, ni qu'elle fait appel à l'autorité, ni qu'elle est une doctrine en accord avec la théologie et les dogmes chrétiens, à l'exclusion des systèmes diversement orientés qui constitueraient l'antiscolastique. En fait le moyen âge est une époque théologique... »

Tel est le caractère essentiel du moyen âge. Le XVII[e] siècle, comme nous avons déjà eu l'occasion de le rappeler, a été de son côté une époque profondément religieuse. Un nouvel esprit a commencé à régner en Angleterre, à vrai dire, après le milieu du siècle. Et déjà dans les premières décades une autre conception de l'individu et de la liberté personnelle transformait l'expression du sentiment religieux. Le puritain plaçait l'individu seul et sans entraves morales ou intellectuelles devant le Dieu de son idéal. Mais qui dira que cet esprit indépendant est plus hardi que celui des docteurs du moyen âge, qui osaient eux aussi contempler le mystère

(1) *Corresp. de Taine*, I, 30. Hachette, 1905.
(2) *Grande Encyclop.*

de la divinité, et en parler aux autres ? Ils y arrivaient par une voie spéciale. Ils montaient degré par degré sur la frêle échelle de la logique et de la spéculation. L'autorité des penseurs du passé leur servait d'appui à chaque pas. Le sommet n'en était pas moins vertigineux. « Au moyen âge la méthode », continue M. Picavet dans l'article déjà cité, « est essentiellement scolastique. Les prémisses viennent des livres sacrés ou des livres profanes, des poètes, des philosophes, des jurisconsultes, etc., ...du bon sens ou de la raison, mais par l'usage de l'allégorie, les textes prennent une signification parfois complètement opposée au sens littéral et historique ».

Quant au respect que Donne montre pour le passé, un critique a dit que le grand reproche qu'on peut lui faire, en tant que théologien, c'est d'avoir suivi les Pères de trop près (1). Il indique lui-même les autorités qu'il suit, lorsqu'il dit qu'il « hésite à se prononcer sur une question surtout sur une qui est fondamentale, lorsque les Pères entre eux, et l'Ecole en elle-même, et les théologiens vénérables de la Réforme entre eux sont en désaccord (2) ».

Ce recours à l'autorité, bien qu'il soit marqué chez Donne, est moins évident pourtant que chez la plupart des théologiens et des métaphysiciens ses contemporains. Hakewill et Crackenthorpe, pour n'en citer que deux qui ont vraiment de la valeur, remplissent les marges et doublent le texte par des citations et des renvois. Taine parle du théologien Jeremy Taylor de la façon suivante : « pas logicien, pas analyste, pédant, surchargé de citations grecques et latines, de divisions, etc., ...à demi enfoncé dans la boue du moyen âge. Du reste, très rôtisseur et chrétien (3) ».

La méthode suivie par la pensée de Donne ne diffère pas de celle qui dirigeait les docteurs de l'école. Dans ses sermons il s'appuie sur l'autorité, et l'interprétation allégorique des textes lui sert comme aux meilleurs commentateurs qui l'ont précédé. Sa façon de développer un texte, son langage viril et imagé, la grandeur d'âme et la tendresse qui s'y révèlent, tout rappelle les belles prédications de St. Bernard, dont le nom revient fréquemment chez Donne. Et s'il insiste aussi, dans la mesure du possible, sur l'interprétation littérale et l'analyse grammaticale des textes bibliques dans la langue originale, Donne ne peut guère aller plus loin dans ce sens que son compatriote le vieux Roger Bacon (4).

Or, nous avons déjà indiqué que ce n'est pas tout de dire que Donne est chrétien. Sa doctrine de l'existence, qui fait dépendre toutes choses de Dieu, est en même temps plotinienne. On peut exprimer cette conception de la dépendance universelle de Dieu dans une autre forme que celle du plotinisme. Quand Locke affirme que « l'existence de toutes choses dépend du bon plaisir de

(1) Alford, *Œuvres de Donne*, Introduction, I, XXI.
(2) Ibid. V. 201.
(3) *Corresp. de Taine*, II, pp. 133-4.
(4) Voir *Opus Majus*.

Dieu (1) » ce qu'il dit est tout à fait conforme à la pensée chrétienne. Mais ce n'est pas du plotinisme. Toute une grande école de théologie chrétienne se range du côté de sa conception. Mais cette conception n'est pas pareille à l'idée de la Perfection qui crée librement, mais en même temps par la nécessité de sa propre nature, et parce que le principe créateur est un attribut essentiel de la Perfection.

Enfin, si nous cherchons l'opinion de Donne sur les docteurs du moyen âge, nous rencontrons chez lui les marques d'une profonde admiration pour les plus distingués d'entre eux. Nous avons déjà signalé sa vénération pour St. Augustin ; souvent son émotion religieuse se traduit inconsciemment dans les mots mêmes du Saint (2). Mais il place presque à côté de St. Augustin St. Thomas d'Aquin, qu'il exalte dans des phrases qu'il n'a pas surpassées même en parlant d'Augustin. S'adressant à Dieu, il appelle St. Thomas d'Aquin « ton autre instrument et agent à ce point inspiré par toi que rien ne fut trop caché ou trop profond pour que son entendement le comprît (3) ».

Et ce n'est point une admiration vide qu'il ressent pour les docteurs de l'Ecole. Il est d'accord avec eux quant au fond de sa pensée comme il l'est en bonne partie quant aux moyens d'expression.

Le plotinisme de Donne lui est venu à travers tout le moyen âge, par les Pères plotinisants et par les philosophes tant juifs et arabes que chrétiens. Origène, St. Cyrille d'Alexandrie, St. Grégoire de Nazienze, St. Augustin, Boèce (que l'on croyait chrétien) le Pseudo-Denys, Maimonide, Averroès, Bradwardine, ne sont que quelques-uns des écrivains fréquemment cités par Donne, chez lesquels l'influence néo-platonicienne est universellement reconnue Il a des citations directes de Porphyre, mais pas de Plotin lui-même, bien qu'il cite Platon et Philon d'Alexandrie. La Renaissance a sans doute donné un nouvel élan au plotinisme chrétien. Donne tient en haute estime des penseurs tels que Nicolas de Cuse, Jean Pic de la Mirandole, Corneille Agrippa, François Georgius ou Zorgi, et un grand nombre d'autres. Cependant, les pensées les plus fortement plotiniennes qu'il émet sont exprimées dans le langage de l'Ecole.

Une dernière citation servira à rappeler ce fait. Les deux conceptions directrices du plotinisme, celles de la Procession et de la Conversion, sont aussi fondamentales dans la théologie de Donne. C'est ainsi que dans un sermon de 1622, Donne trouve encore une fois moyen d'exprimer en langage théologique l'idée à laquelle Plotin avait donné un développement métaphysique si complet.

« O Bien-aimés, *Ordo semper dicitur ratione principe,* selon

(1) *Essais sur l'Entendement,* L. II, ch. XV. 12.

(2) De tels passages abondent dans les *Essais* par exemple.

(3) « That other instrument and engine of thine, whom Thou hadst so enabled that nothing was too mineral and centrick for the search and reach of his wit. » *Essais de Théol.,* Pt. I.

St. Thomas d'Aquin, l'ordre présuppose toujours une tête, implique toujours quelqu'un par qui nous devons être commandés ; et il implique notre obéissance à celui-ci. Qui est-ce donc ? Evidemment c'est Dieu, sans aucune question, c'est Dieu. Mais entre Dieu et l'homme nous considérons un ordre double. L'un en ce que toutes les créatures dépendent de Dieu, comme de leur commencement, pour l'existence même. Ainsi toute créature subit l'influence immédiate de Dieu, et obéit à l'ordre de Dieu, qu'elle s'en aperçoive ou non. En d'autres termes, ce que Dieu a ordonné, son plan et sa providence, s'exécutent sur l'homme, et sont accomplis par lui. Mais le second ordre consiste en quelque chose d'autre : non en ce que l'homme dépend de Dieu, comme de son commencement, mais en ce qu'il est rappelé et amené à Dieu, comme à sa fin. Et cela s'accomplit par certains moyens dans ce monde (1) ».

Donne n'est point seul à son époque à admirer les docteurs de l'Ecole. On peut sans doute, à partir de la Grande Renaissance, trouver des gens qui méprisent le moyen âge. Ce sont surtout les humanistes, admirateurs et imitateurs des classiques. Ce mépris est excité par les barbarismes du style latin de certains scolastiques. De là il s'étend jusqu'à leur savoir, à leurs idées et leur idéal, que l'on se plaît à ignorer. Mais on trouve que les grands penseurs en général parlent tout autrement de l'âge antérieur. Richard Hooker rapporte le jugement d'un d'entre eux (2). Certains puritains avancés faisait un reproche à Hooker de ce que dans son livre sur la constitution ecclésiastique, « Aristote, le patriarche des philosophes, avec d'autres écrivains antiques, et les ingénieux scolastiques, sont pris comme autorités sur tous les points ; et que la raison est mise en opposition aux Ecritures Saintes ». Hooker a annoté cette accusation d'un renvoi à la lettre de St. Jérôme à Magnus, où le saint fait l'apologie de son emploi de la science séculaire. Hooker rappelle aussi ensuite « le jugement de Pic de la Mirandole sur les scolastiques ». Ce philosophe italien avait loué non seulement la pensée mais aussi le style de St. Thomas, de Gille de Rome, d'Albert le Grand et d'autres (3).

Richard Hooker est le défenseur accrédité de l'église anglicane. C'est lui qui a le mieux compris et exposé sa position et son idéal (4).

(1) Alford, VI, 211.

(2) Voyez les notes qu'il préparait pour une réponse à la critique de son *Ecclesiastical Polity* faite dans son ouvrage qui parut en 1599, sous le titre d'une *Lettre Chrétienne* (*A Christian Letter of Certain English Protestants*).

(3) « N'oubliez pas ici l'Epître de St. Jérôme à Magnus. Rappelez-vous le jugement de Pic de la Mirandole sur les scolastiques : Ut a nostris, ad quos postremo philosophia pervenit, nunc exordiar ; est in Joanne Scoto vegetum quiddam atque discussum, in Thoma solidum et aequabile, in Agidio tersum et exactum, in Francisco acre et acutum, in Alberto priscum, amplum, et grande, in Henrico, ut mihi visum est, semper sublime et venerandum. » « Erasme loue St. Thomas dans de termes à peu près semblables : Meo quidem animo nullus est recentium theologorum cui par sit diligentia, cui sanius sit ingenium, cui solidior eruditio. »

(4) Il cite, entre autres, dans son livre (*The Laws of Ecclesiastical Polity*) St. Thomas, Pierre Lombard, Duns Scot, St. Bernard, Occam, Lyra, des noms qui reviennent souvent sous la plume de Donne.

L'église romaine n'a jamais songé à se séparer des penseurs médiévaux. De même l'église anglicane continue de son libre choix à vénérer et à étudier, outre les Pères, les docteurs du moyen âge. Les puritains voulaient parfois rompre avec toute autorité qui ne fût pas biblique. Mais ceux qui tenaient à aller plus loin qu'à la simple énonciation des vérités éternelles contenue dans les évangiles, sont arrivés à la suppression de certains noms faisant autorité, plutôt qu'à l'abandon du patrimoine philosophique.

Ce sont les humanistes en quête des beautés littéraires qui dédaignent « les barbares médiévaux ». Si ceux-ci ne surent pas mettre en latin classique leur pensée, à quoi bon les étudier de plus près ? Tels sont les propos que tient Roger Ascham, l'un des avocats du classicisme en Angleterre (1).

Protestant en même temps qu'humaniste, Roger Ascham vit dans l'église romaine un ennemi de la vraie science. La reprise du catholicisme sous la reine Marie (2), dit-il, amenait « le retour de la philosophie scolastique aux universités ».

« Quel fut le fruit de cette semence ? » s'écria-t-il. « Véritablement, le jugement dans la doctrine fut tout à fait altéré, l'ordre dans la discipline singulièrement relâché. L'amour de la vraie science commença tout à coup à se refroidir. La connaissance des langues, bien que plusieurs se fussent distingués dans cette carrière, fut ouvertement méprisée, et par suite la marche des saines études totalement pervertie, les bons auteurs mis de côté. L'ancien système (je me trompe, car il n'était pas ancien, mais c'était un nouveau système rempli de subtilités sophistiques !) commença à s'emparer de leur langue, pour braver et repousser la logique. Je sais même qu'on tint conseil, et qu'il fut fortement question de mettre Duns Scot et toute la tourbe des barbares de l'Ecole au lieu et à la place d'Aristote, de Platon, de Cicéron et de Démosthènes. Ces grands classiques, le digne M. Redman et ces deux lumières de l'université, M. Cheke et M. Smith, ainsi que leurs disciples, les avaient fait fleurir à Cambridge autant qu'ils florissaient jamais en Grèce ou en Italie. »

Ascham s'exprime avec toute la violence de préjugé que montrent les purs humanistes de la Renaissance. Il est en même temps, il ne faut pas l'oublier, un protestant non moins étroitement enthousiaste, parlant des intrusions des catholiques dans sa chère université, qui pendant un moment avait été le domaine des protestants. Mais le fait même que l'étude de « Duns Scot et de toute sa tourbe barbare » a été si facilement reprise, montre que leur philosophie s'accordait avec le goût du temps, et même qu'elle n'avait jamais été abandonnée (3).

(1) Il fut le précepteur de la princesse Elisabeth, plus tard reine d'Angleterre, et aussi de la belle et malheureuse Lady Jane Grey. Le savoir de ces deux dames, et surtout de la dernière, fit honneur à son enseignement. Ses œuvres sont nombreuses et intéressantes, mais pas autant au point de vue philosophique qu'au point de vue littéraire.

(2) 1553-59.

(3) La pensée catholique d'ailleurs n'a jamais brisé avec le moyen âge, la phi-

C'est encore Ascham qui parle avec indignation (1) « d'un certain homme qui, par sa préférence pour Lucien, Plutarque, Hérodien, Sénèque, Aulu-Gelle et Apulée, semblait ramener ces deux langues (le latin et le grec) à leur dernière période où elles sont les plus corrompues ».

Les auteurs dont Ascham cite ainsi avec dédain les noms sont parmi ceux qui le moyen âge a surtout chéris. Tout d'abord ils étaient connus à une époque où peu d'écrivains de la même valeur l'étaient, mais le genre stoïque et moraliste de Sénèque et de Plutarque, par exemple, plaisait beaucoup alors. Il est fort probable, du reste, que Donne aurait encouru les mêmes reproches de la part d'Ascham. Lui aussi cite Lucien, Plutarque, Sénèque, Aulu-Gelle, plus souvent qu'il ne cite des écrivains de l'âge d'or.

En réalité, presque tous les critiques ont reconnu à Donne un certain caractère médiéval. Mais ils ont en général voulu y voir un phénomène isolé. Ils trouvaient en lui les images et les expressions d'un système vieilli, images qui, stériles et vides, survivaient à la pensée qui les avait jadis animées. Nous avons tâché de démontrer qu'il n'en est rien, mais que la pensée aussi se conserve chez Donne, sous une forme vitale et productive. Et quand on veut isoler Donne de ses contemporains, pour voir en lui le « dernier des médiévaux », ne risque-t-on pas de fausser également nos idées sur son époque ?

Nous avons déjà dit que le style poétique duquel Donne se sert est l'expression naturelle au poète formé dans l'école philosophique du moyen âge. Donne est, en réalité, presque le seul poète distingué de son temps qui ait réalisé la conception métaphysique pure. Chez d'autres, comme par exemple chez Spenser, elle s'est modifiée par l'influence de la Renaissance italienne, qui ramène l'artiste vers une notion tout autre de la beauté extérieure et la perfection de la forme.

Donne est le représentant par excellence de la poésie « métaphysique » en Angleterre. Cela tient à son génie et à son tempérament particuliers. Mais il faut aussi tenir compte du fond médiéval de la pensée qui se trouve sous toute cette belle efflorescence poétique en Angleterre. La poésie d'Edmund Spenser, le néoplatonicien par excellence des « Elisabéthans », doit sans doute une dette considérable à la Renaissance. Sa pensée a peut-être ressenti aussi l'influence d'un plotinisme qui a passé par tout le moyen âge, avant d'arriver jusqu'à lui.

En dehors de Spenser, les poètes les mieux connus de l'époque de Donne se sont occupés plutôt d'un genre qui ne permet guère d'exposer des thèses métaphysiques : à savoir, le drame. Néan-

losophie thomiste s'est maintenue dans l'Eglise romaine. Les chefs de cette école après la Renaissance sont le Cardinal Cajétan (Thomas de Vio, 1439-1434), François de Vittoria (1480-1556), Dominique Soto, directeur spirituel de Charles-Quint, mort en 1560. Parmi les jésuites on peut citer François Tolétès (1532-96) et Fr. Suarez (1548-1617) tous les deux espagnols. Ces noms figurent tous dans la liste d'auteurs que Donne a connus.

(1) Dans une lettre de 1550.

moins, la pensée de l'Ecole se révèle partout dans des allusions, des façons de voir les choses, des jeux d'esprits, des métaphores, des mots. Sir John Davies dans son *Nosce Teipsum* est en même temps très plotinien et très médiéval (1).

Le *Microcosmos* de John Davies de Hereford répète des doctrines scolastiques sous une forme bien moins poétique que chez Donne (2). Encore dans un des sonnets de Drayton à *Idea* on trouve une division des facultés de l'âme à la façon d'Alcuin (3).

Le satirique Marston se moque des savants qui passent la nuit à « défleurer » les anciens livres, et à méditer la question de la nature de l'âme à l'aide des écrits de Thomas d'Aquin, Duns Scot et d'autres (4).

(1) Voir la I^re^ Partie, p. 13.

(2) The soul's called *Anima* our flesh containes,
While shee the same with vitall fire filleth,
Mens while she mindeth, or shee mind retaines,
And *Animus* while shee hath will or willeth.
Shee's *Ratio* whilst shee judgement just fulfilleth,
Then *Spiritus* shee hight, when shees respires,
From all which, science to the soul distilleth
So, call'd *Scientia* : thus her names doe change
As shee her qualities doth interchange. *Microcosmus.*

(3) Sonnet XII. To the soul.
That learned father, which so firmly proves
The soul of man immortal and divine,
And doth the sev'ral offices define,
Anima Gives her that name, as she the body moves ;
Amor Then is she Love, embracing charity,
Animus Moving a will in us, it is the Mind,
Mens Retaining knowledge, still the same in kind
Memoria As intellectual, it is Memory ;
Ratio In judging, Reason only is her name,
Sensus In speedy apprehension it is Sense,
Conscientia In right and wrong they call her Conscience,
Spiritus The Spirit when it to Godward doth inflame :
These of the soul the several functions be
Which my heart lighten'd by thy love doth see.
Cf. Alcuin : *Liber de Animæ Ratione* (voir l'*Esquisse,* ch. VI.).

(4) I was a scholar : seven useful springs
Did I deflower in quotations
Of crossed opinions 'bout the soul of man ;
The more I learnt, the more I learnt to doubt.
Delight, my spaniel, slept whilst I brows'd leaves,
Tossed o'er the dunces, pored on the old print
Of titled words : and still my spaniel slept.
Whilst I wasted lamp oil, bated my flesh,
Shrunk up my veins : and still my spaniel slept.
And still I held converse with Zarabell,
Aquinas, Scotus, and the musty saw
Of antic Donate : still my spaniel slept.
Still on went I, first, *an sit anima*
Then an it were mortal, O hold, hold at that
They are at brain-buffets : fell by the ears amain
Pell mell together : still my spaniel slept.
Then whether 'twere corporeal, local, fix'd,
Ex traduce, but whether it had free will
Or no, hot philosophers

Un théologien contemporain de Donne, mais oublié de nos jours, dans une lettre jointe à l'*Introduction à la Métaphysique* de Crakenthorpe exprime très clairement le point de vue de cette époque. L'écrivain est un certain George Richardson, de Queens's College à Oxford. Il loue l'esprit et le savoir de Crakenthorpe, en rappelant une phrase de Jean Vivès, que la part d'un homme intelligent et instruit est non seulement de bien entamer une question, mais encore de la discuter jusqu'à la solution. L'auteur, dit-il, commence et mène à leur fin « des discussions difficiles, mais toujours fructueuses sur Dieu, les anges, l'âme raisonnable », d'une façon qui nous fait reconnaître l'excellent philosophe en même temps que nous admirons le théologien profond. Richardson se sert de plusieurs expressions courantes au moyen âge. Le philosophe ici reconnaît la théologie comme maîtresse, la suit comme guide ; « car selon les mots d'Augustin, la vérité des chrétiens est incomparablement plus belle que n'est l'Hélène des Grecs (1) ».

On pourrait accumuler les citations, mais c'est Donne qui nous occupe. Toujours et au fond de toute pensée, il y a chez lui le sentiment religieux. A tout moment cela se retrouve dans ses lettres, et il en est de même dans sa poésie. Sans la religion, c'est-à-dire sans le sentiment profond de l'existence immanente de Dieu dans l'univers, et de la possibilité pour l'homme de communier avec lui, sans cela, il n'y a pas même de vertu positive qui soit possible. Il n'y a qu'une simple omission de mal faire, que l'on s'impose par discrétion — quelque chose de purement négatif. C'est ce qu'il affirme déjà dans des vers à Rowland Woodward, écrits avant 1604.

« En dehors de la religion, il n'y a pas de vertu. Les noms de sage, vaillant, sobre, juste, sont communs à tous ceux qui possèdent assez de discrétion pour cacher leurs vices (2). »

C'est bien l'idéal de son temps, qui est avant tout une période

> Stood banding factions all so strongly propp'd
> I stagger'd knew not which was firmer part
> But thought, quoted, read, observed and pried
> Stuff'd noting-books : and still my spaniel slept.
> At length he waked and yawned and by yon sky,
> For aught I know, he knew as much as I.
> — John Marston, *What You Will,* II, 1 (1607).

(1) « Non enim, ut acutissime *Vives,* movere quæstionem, sed bene profligare, hoc demum acuti est hominis et docti. Subtiles autem et arduas, at fructuosas omnes de Deo, de Angelis, deque Anima Rationali disputationes, Philosophice simul et Theologice, singulari quâdam dexteritate et acumine, in transitu velut instituit ac terminat ; ut non minus eximium agnoscatis Philosophum quam summum miremini Theologum. Quanto non modo cum decore sed uti par est modestiâ, Philosophiam hîc videatis edoctam, Theologiam agnoscere dominam, sequi ducem, ejusque semper imperio famulari et ancillari, non principari aut dominari ? Nec immerito quidem : Incomparabiliter enim, *Augustino* dicente, pulchrior est veritas christianorum, quam Helena græcorum... » (Dabam Oxon. è Collegio Reginæ, Decemb. 7, 1619, Guiliel. Richardson. Sur Crakenthorpe et sa doctrine voir la III[e] Partie, ch. IV.).

(2) Grierson, I, 185.

profondément religieuse. Sir Walter Raleigh lui-même, que son époque a flétri du nom d'athée, nous paraît aujourd'hui comme étant profondément religieux. Francis Bacon, qui inaugure en Angleterre la nouvelle philosophie scientifique, n'annonce nullement le scepticisme. C'est un âge qui prépare, en effet, les excès fanatiques des « hommes de la cinquième monarchie » (Fifth Monarchy men) et des soldats de Cromwell, des visionnaires tels que John Bunyan, enfin de tous ces esprits « ivres de Dieu ».

Qu'il nous soit permis donc de terminer cette étude par une dernière citation de notre poète théologien (1). C'est un passage dans lequel se retrouvent presque tous les traits caractéristiques de la pensée de Donne, et qui dans l'anglais a une beauté de langage vraiment remarquable.

« Les dons des bienheureux (ceux que l'Ecole appelle *dotes beatorum*) sont ordinairement acceptés comme étant trois : *Visio, Dilecio, Fruitio :* la vision de Dieu, l'amour de Dieu, et la fruition, la jouissance, la possession de Dieu (2). Or, personne ne peut savoir ce que c'est que de voir Dieu au ciel, sauf par l'expérience de la vision actuelle de Dieu au ciel même. Personne ne peut savoir ce que c'est que d'aimer Dieu, sauf par un amour actuel et expérimental, et il ne peut y avoir une connaissance de la possession et de la jouissance de Dieu, sauf par une jouissance actuelle, et une possession expérimentée. De même aucune personne ne saurait dire ce qu'est l'éternité, et la durée sans fin de toutes ces choses, jusqu'à ce qu'elle ait passé par cette éternité et par cette durée sans fin... Et cela ne peut être. Car ce ne serait pas alors l'éternité, si l'on pouvait passer par elle. Quelle chose stérile que l'arithmétique ! Et pourtant l'arithmétique vous dira combien de grains de sable rempliront cette voûte concave jusqu'au firmament. Quelle chose vide que la rhétorique ! Et pourtant la rhétorique vous montrera des choses absentes et éloignées comme présentes à l'entendement. Quelle chose faible que la poésie ! Et la poésie est pourtant une création factice (counterfeit creation) et fait que les choses qui n'existent pas paraissent exister. Tous les moyens sont incomplets, toutes les aides impuissantes, lorsqu'on veut exprimer l'éternité ! La meilleure aide que je puisse vous offrir, c'est de bien employer ce que St. Grégoire appelle « votre éternité », *æternum vestrum,* tout le cours de votre vie. *Æternum nostrum,* notre éternité ! *Æquum est,* dit-il, *qui in æterno suo peccaverit, in æterno Dei puniatur,* ce n'est que juste, que celui qui aura rempli de péché « son éternité » (sinned out his own eternity) en souffre dans l'éternité de Dieu. De même, si « votre éternité » est remplie de souffrance, si vous vous soumettez à Dieu pendant tout le cours de votre vie, assujétissant entièrement votre volonté à la sienne, en le glorifiant avec une patience constante dans toutes vos tribulations, c'est une chose juste pour Dieu, dit l'apôtre aux

(1) Alford, I, 498.
(2) Cf. *Summa,* Ia, IIae Q. III, IV, V et LXIX.

Thessaloniens, de récompenser par des tribulations ceux qui vous troublent, et vous qui êtes troublés par le repos avec nous. Nous serons enlevés au ciel pour y retrouver le Seigneur, et pour demeurer avec lui à perpétuité. »

APPENDICE I

LISTE D'AUTEURS CITÉS DANS LE *BIATHANATOS*

Donne a fait lui-même une liste de ses autorités. Les noms sont parfois épelés d'une façon particulière, parfois indiqués par des abréviations. Parmi les grands penseurs de l'antiquité, Platon est cité, parfois en latin. Une fois il y a une citation assez longue des *Lois*, où l'anglais reproduit mot à mot le latin de Ficin (Florence, 1483-4). Dans le *Pseudo-Martyr* pourtant Donne rappelle l'édition latine de Serranus (*Opera Platonis ex nova J. Serrani interpretatione*, etc.) imprimée par Henri Estienne en 1578.

Aristole est fort souvent nommé, le traité de l'alexandrin Porphyre sur *l'Abstinence des Viandes* est cité, de même que les écrits du plotinien Macrobe (*c.* 360-430).

Avec tout le moyen âge, Donne regarde comme le plus ancien des philosophes celui qu'ils appellent tous Hermès Trismégiste. Les écrits qu'on lui attribuait sont en réalité des œuvres de l'école néoplatonicienne, et remontent au IV^e^ ou tout au plus au III^e^ siècle ap. J.-C. Le livre duquel Donne cite fréquemment ici, et aussi dans ses écrits postérieurs, existe en latin sous le titre : *Hermetis Trismegisti Asclepius sive de natura deorum dialogus*. Il a été souvent imprimé à la Renais-

D'un autre côté les écrits de Jules César et de Cicéron, de Pline le Jeune, de Quintilien et de Tacite sont allégués, de même que ceux de l'historien juif Josèphe (30-100 ap. J.-C.).

Il faut ajouter aussi plusieurs noms fameux dans l'histoire de la médecine. Hippocrate (né vers 460 avant J.-C.) « le Père de la médecine » ; Donne cite ses *Aphorismes*, dont la première traduction latine fut imprimée à Rome en 1525. Puis Celse qui florissait sous Auguste et Tibère, l'étude *De Medicina Libri VIII* duquel fut imprimée à Florence en 1478.

Donne cite aussi certains écrivains latins ou grecs moins connus, que les humanistes de la Renaissance avaient édités et commentés.

Claudius Aelianus (*c.* 130 ap. J.-C.), rhétoricien latin qui a laissé en grec une compilation *Varia Historia* en 14 livres (latin par Gesner, 1556).

A. Gellius. Aulu-Gelle (*c.* 117-180 ap. J.-C.) dont les *Nuits Attiques* étaient fort admirées au moyen âge. *L'editio princeps* de cette compilation, que Donne cite fréquemment, parut à Rome en 1469. L'auteur y discute nombre de questions philosophiques, historiques et philologiques, en donnant des citations intéressantes des écrivains grecs et latins.

Diodorus Siculus. Diodore de Sicile qui vécut sous Jules César et Auguste. Son histoire du monde fut publiée souvent en traduction latine et dans le grec par Estienne et d'autres.

Laertius. Diogène Laërte, qui donna vers le commencement du III^e^ siècle ap. J.-C. un recueil ou exposé des doctrines philosophiques avec la vie des philosophes. Montaigne désirait qu'il y eût dix Laërte au lieu d'un. Donne le cite en traduction latine, sur les pythagoriciens, les sceptiques, etc.

Latinus Pacatus. Drepanius P., poète et orateur gallo-romain, du IV^e^ siècle. Donne cite son panégyrique de Théodose (imprimé à Paris en 1570 dans un recueil de panégyriques anciens).

Paterculus. Velleius Paterculus, historien romain (né vers 19 av. J.-C. mort vers 31 ap. J.-C.). Il fit deux livres sur l'histoire romaine depuis la chute de Troie jusqu'à ses jours, qui n'ont que fort peu de valeur historique. Ils étaient pourtant souvent édités à la Renaissance, par Juste Lipse entre autres (1591).

Sulpicus. Sulpicius Sévère (*c.* 363-*c.* 425) chrétien d'Aquitaine, dont les *Chroniques*, somme de l'histoire sacrée, avaient été éditées en 1556 par Mattaeus Flaccius Illyricus. Donne cite également sa *Vie de St. Martin*.

Vegetius. Végèce, qui florissait sous Valentinien II (375-392) fit une compilation *de l'Art de la Guerre*. Une édition anglaise en fut imprimée par Caxton en 1489 d'après la traduction française. Le livre lui-même fut d'abord imprimé en 1473 à Utrecht.

Artemidorus. Artemidore d'Ephèse, florissait sous le règne d'Antonin le Pieux. Son ouvrage sur l'Interprétation des Songes, imprimé dans le grec à Venise en 1518, fut traduit en latin par Nicolas Rigaud (Paris, 1603).

Nazarius Paneg. Nazaire, rhéteur gallo-romain de la première moitié du IV^e^ siècle ap. J.-C. Donne cite ici et ailleurs le Panégyrique de Nazaire à Constantin Auguste, prononcé à Rome en 321.

Donne montre déjà ses connaissances en matière théologique. Bon nombre des Pères et des docteurs de l'Eglise sont cités et c'est en latin paraît-il que Donne lisait les pères grecs. St. Ignace (martyr sous Trajan en 110 ?) ; Tertullien (150 ou 60 à 220 ou 240) ; Clément d'Alexandrie (né vers 150) ; Origène (185 ou 186 à 253) ; St. Cyprien (martyr en 258) ; St. Jean Chrysostome (347 à 407) ; St. Grégoire de Nazianze (*c.* 330-390) ; St. Basile (330 à 379) ; St. Ambroise (334 ou 340 à 397) ; St. Augustin (354-430) ; St. Jérôme (*c.* 346 à 420) ; St. Grégoire le Grand (590 à 644) ; St. Jean Damascène, le dernier des Pères grecs, mort vers la fin du VIII^e^ siècle ; l'historien Eusèbe (né entre 260 et 270, mort en 340) et un autre historien ecclésiastique, de moins de mérite, le Grec Nicephorus (flor. 1320-1330). De l'apologète Athenagore du II^e^ siècle Donne cite le traité *De Resurrectione* ; il cite aussi l'exégète Théophylact (mort après 1107), et l'évêque Œcumenius qui dans le X^e^ siècle fut le premier à faire de ces compilations des Pères, ou *catena*, si fréquentes au moyen âge.

Ensuite, des théologiens tels qu'Alcuin (735 à 804) le savant anglais protégé par Charlemagne, Pierre Lombard, « le maître des Sentences », évêque de Paris en 1159, St. Thomas d'Aquin (1225 à 1274), et le franciscain St. Bonaventure (1221-1274), sont bien connus, de même que le réformateur Calvin qui est souvent nommé. Sur certains autres écrivains, tant religieux que séculiers, cités pareillement ici, il sera peut-être utile d'ajouter quelques renseignements, là où nous avons pu les identifier.

Adrianus. Adrien VI (1459-1523), Pape de 1522-23. Il naquit à Utrecht, et fut le précepteur de Charles-Quint. Il rechercha avant tout la simplicité et la pureté des mœurs. Il fit, lui-même, dit-on, son épitaphe : *Adrianus VI hic situs est, qui nihil sibi infelicius in vita, quam quod imperat, duxit.* Ses œuvres comprennent des commentaires sur le 4^e^ *livre des Sentences* (1512), des *Quæstiones Quodlibeticæ* citées ici (publiées en 1551) ; et *Regulæ Cancellariæ* (1526).

Agapetus. Agapète le Diacre florissait vers 527. Donne cite sa *Lettre à Justinien*, ouvrage en soixante-douze chapitres, connu sous le titre de *Charta Regis*. Il fut imprimé à Venise en grec et en latin en 1509.

Ardoinus. Ardoine, médecin de Padoue, qui florissait vers 1430. On lui attribue plusieurs ouvrages sur la médecine. Donne cite le livre qui seul peut-être lui appartient en réalité, c'est son *Opus de Venenis ; in quo naturalis primum historia venenorum omnium et deinde vero alexifarmacia hoc est ratio cum præcavendi venena tum curandi traditur*, qui parut après la mort de l'auteur à Venise, 1492.

Ant. Augustinus. Antoine Augustin (1517-86), évêque espagnol célèbre comme jurisconsulte et comme numismate. Parmi ses nombreux ouvrages on trouve ses *Emmendationum et opinionum lib. IV* (1548), *De Legibus et Senatus Consultis Romanorum* (1583), et celui que Donne cite ici *De Emendatione Gratiani Diologorum Libri II*.

Azorius. Juan Azor (1533-1603), Jésuite espagnol, professeur de théologie au collège romain. Donne cite fort souvent ses *Institutiones Morales*. Pascal l'introduit dans les *Lettres Provinciales*.

Arpilcuera. C'est-à-dire Martin Azpilcueta (1493-1586), connu sous le nom de Navarre, par quel nom Donne le cite aussi très souvent dans le texte du *Biathanatos*. Donne parle de « Navarre et Sotus, deux des plus grands des casuistes ». Ses traités les plus importants comprennent : *De alienatione rerum ecclesiasticarum, De reditibus beneficiorum, De Cambiis, De Furto, De Homicidio casuali*, etc.

Baldus (1327-1400), professeur de droit à Pérouse et à Bologne. Sa réputation

paraît avoir été grande de son vivant, mais il ne laissa que des écrits fort incomplets. Ils furent imprimés à Venise en 1616.

Bartolus (1314-57), professa le droit avec très grand succès à Pérouse à partir de 1543. Son *Commentaire sur le Code de Justinien* fut surtout connu.

Baronius. César Baronius (1538-1607), le fameux historien ecclésiastique, passa trente ans à préparer ses *Annales Ecclesiastici* (depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'en 1198).

Beza. Théodore de Bèze de Vézelai (1519-1605), disciple et ami de Calvin. En plus de ses éditions et traductions du Nouveau Testament, ses œuvres comprennent une *Histoire des Eglises réformées en France*, ses *Confessions*, des *Tractationes Theologicæ*. Donne l'appelle « un homme tout aussi éminent et illustre dans la pleine gloire et dans le grand jour de l'étude des lettres que l'ont été d'autres à l'aurore ».

Beccaria (Giovanni). Donne cite le livre : *Refutatio cujusdam Libelli sine auctore cui titulus : De Jure Magistratuum in subditos...* (Frankfort, 1604) de Giovanni Beccaria, que Mazzuchelli identifie avec G. Beccaria de Vérone, qui traduisit le livre *Contra Gentiles* de St. Athanase.

Binsfeldius. P. Binsfeld, mort en 1598. Donne cite, ici et dans le *Pseudo-Martyr*, son livre sur la sorcellerie, *De Confessionibus maleficorum et sagarum* (1589, 1605) que Schulte appelle (*Quellen u. Literatur d. canon. Rechts*) « die crasseste Vertretung des Hexenglaubens ». Les autres travaux de Binsfeld traitent pour la plupart du droit canon.

Binnius. Severin Bini, professeur de théologie à Cologne, mort en 1641. Publia une *Collection des Conciles* (1606, 4 vol. in fol.) avec annotations tirées de Baronius, Bellarmin, Suarez, etc.

Bodin. 1530-96 écrivain politique. Donne cite ici son fameux traité de *La République* (1576) mais plus souvent encore celui sur *Les Démons*, où il accepte toutes les superstitions et les préjugés de son époque au sujet des sorciers.

Clarus Bonarscius. Charles Scribani, de la Société de Jésus (1561-1629). Auteur de : *Ars Mentiendi Calvinistica* (sous son propre nom) ; sous le nom de Bonarscius : *Amphitheatrum Honoris in quo Calvinistarum in Societatem Jesu criminationes iugulatæ* (cité ici) ; *Dominici Blandei gnomæ commentario illustratae*.

Bellarmin. (Voir II[e] Partie, ch. I. p. 45.)

Brentius. Jean Brentz (1499-1570), théologien protestant de l'Allemagne, qui fut chargé de rédiger la *Confessio Wurtembergica*. Ses œuvres théologiques parurent en huit volumes, in-folio, à Tubingue (1570-90).

Bosquierus. Philippe Bosquier (1561-1636), protégé de Baronius. Auteur de *l'Académie des Pécheurs* (1596). Il était connu surtout comme prédicateur.

Buxdorfius. Jean Buxdorf (1564-1629) savant hébraïsant de l'Allemagne, ami de Bèze et d'autres chefs de l'église réformée. Donne cite ici son *Synogoga Judaica* (1603). Ses autres ouvrages sur la langue hébraïque, sur le chaldéen, et sur la philosophie juive sont très nombreux. Son nom est aussi souvent cité par Donne dans ses sermons et ailleurs.

Burgensis. Peut-être Archangelus de Burgensis qui vers la fin du XVI[e] siècle édita le *De Arte Cabalistica* de Pic de la Mirandole. Voir p. 58.

Revelat. Brigidæ. Brigitta ou Birgitta (1302-73), sainte suédoise, qui travailla à la réforme spirituelle de l'Eglise. Elle fonda un ordre, également pour les hommes et pour les femmes, suivant une règle dont elle devait avoir reçu la révélation par Jésus-Christ lui-même. Ces monastères étaient très répandus, surtout en Espagne. Elle écrivit huit livres de *Révélations*.

Cassanæus. Chasseneux, Barthélemy de, jurisconsulte français (1480-1541). Donne cite ici son *Catalogus gloriae mundi* (des recherches sur les offices, dignités et charges de la couronne) 1529. D'autres écrits de lui sont *Commentaria in consuetudines Ducatus Burgundiæ principaliter, et totius fere Galliæ consecutive* (1517) ; *Concilia* (1531-1638), etc.

Cajetanus. Thomas de Vio, mieux connu comme Cajétan, de l'ordre de St. Dominique (1470-1534). Devint général de l'ordre, puis Cardinal. Travailla contre Luther en Allemagne. C'est en philosophie un des chefs de l'école thomiste. Il commenta la *Somme*, et fit des traductions de presque tous les livres de la Bible, de l'Ancien comme du Nouveau Testament.

Campianus. Edmund Campian, jésuite anglais (1540-81), mort sur l'échafaud. Il publia un nombre d'écrits de controverse.

Alfon. Castro. Alphonse de Castro (1541-1610), jésuite espagnol, professa la théologie à Ocaña, et devint plus tard Provincial du Mexique et de l'Andalousie. Ses écrits les plus importants sont : *In Constitutionem Clementis VIII, De largitione munerum utriusque sexus regularibus interdicta,* et ses *Variae materiae morales inchoatae* que Donne cite.

Anto. de Cordura. Antoine de Cordoue, espagnol de l'ordre de St. François. Donne cite son *De Potestate Papæ* (1509), et son *Compendium Privilegiorum Fratrum Minorum* (1505). Il fit aussi trois livres de *Questions théologiques,* un commentaire sur le livre des sentences, etc.

Cassianus (350 60-440/50) le sémi-pélagien contre lequel St. Augustin écrivit. Ses œuvres étaient nombreuses, entre autres il y a *De Institutis Renuntiantium, De Incarnatione,* etc.

Climachus. St. Jean Climacus (Scholasticus, *c.* 525-*c.* 606), auteur d'un traité mystique et de morale fort lu au moyen âge, *Scala Paradisi,* qui fut imprimé à Venise en 1531. Il décrit les stades successifs par lesquels l'âme monte à l'union avec Dieu. Donne le cite fréquemment. Il fut mis en espagnol par Louis de Grenade en 1581.

Carbo. Ludovicus Carboni a Costacciaro (m. 1597) théologien thomiste. Donne cite sa *Summa Summarum casuum conscientiæ* (1606). Il publia aussi des commentaires sur St. Thomas, une *Introductio in universam philosophiam* (1599), etc.

Cardano. Jérome Cardan (1501-76), mathématicien, médecin et philosophe. Ueberweg le range avec ceux qui font appel à la raison pour développer une philosophie de la Nature.

Causæus. Nous n'avons pas pu l'identifier, mais Donne fait allusion à Campion, qui de son côté parle d'un certain *Causseus nescio quis terrae filius ex Gallia.* Donne et Campion citent de lui des *Dialogues.*

Dorotheus. St. Dorothée (vivait vers 560), abbé d'un monastère en Palestine, auteur d'un traité d'ascétique : *Viginti quattuor Doctrinae, seu sermones de Vita recta instituenda.*

Ennodius (d'Arles, 473-521), Evêque de Pavie et ami de Boèce. Auteur de *Lettres, Oraisons,* etc.

Euthymius. Moine byzantin mort en 1118, qui fit des commentaires sur les Psaumes, et les Evangiles, et un grand traité de dogmatique, publié à Venise en 1555 dans une traduction latine.

Fabricius. François Fabricius (1525-1573), humaniste de mérite. Donne cite ici sa *Ciceronis Historia per Consules descripta* (Cologne, 1564).

Feuardentius. François Feuardent (1539-1610) de l'ordre de St. François. Partisan de la Ligue, il prêcha contre les rois Henri III et IV, et s'attaqua aussi avec ardeur aux réformateurs. Il publia nombre de traités de théologie, de dogme et de controverse. Ueberweg loue son édition de St. Irénée (1576).

Filesacus. Jean Filesac, mort en 1638, professeur à la Sorbonne et procureur de la Nation de France, savant fécond dont les *Opera Omnia* furent donnés à Paris en 1614. Ils comprennent entre autres un traité *De l'Autorité sacrée des évêques,* que Donne cite ici.

Forestus. Pieter van Forest (1522-97), médecin hollandais que sa génération appelait « l'Hippocrate hollandais ». Son grand ouvrage s'intitule *Observationum et curationum medicinalium Libri XXXII* (1587-1600). Donne le cite à propos de l'emploi des poisons.

Gelasius. Pape entre 492-96, qui le premier réclama pour la papauté une autorité supérieure aux décisions des Conciles. Donne cite ses lettres à Théodose, dont cinq existent. Parmi les pièces fausses couramment acceptées comme véritables au moyen âge se trouva le *Decretum Gelasii.*

Gazæus. Théodore Gaza (1398-1478), dont Erasme disait qu'il a le mieux réussi à rendre le grec en latin et le latin en grec, passa pour le plus élégant des traducteurs de la première moitié du XV^e^ siècle. Il était parmi les chefs de la renaissance des lettres grecques en Italie. Donne parle ici de sa traduction de l'œuvre historique de Procope (mort vers 565) *De aedificiis Justiniani.*

Jo. Gerson (1363-1429), « le docteur très chrétien », Chancelier de l'Université de Paris, mystique auquel on a pu attribuer, à tort, mais avec une certaine vraisemblance, *l'Imitation de Jésus-Christ.* Donne cite son fameux traité *De Au-*

feribilitate Papae, publié au milieu des disputes entre les papes rivaux à Avignon et à Rome. Il donne à l'assemblée de l'Eglise le droit de déposer des concurrents rivaux. Son *De probatione spirituum*, son *De Sigillis et de observatione dierum, De Astrologia reformata, De Erroribus circa Artem magicam*, combattent les croyances superstitieuses de l'époque.

Gratian. Moine camaldule qui à Bologne au milieu du XII^e^ siècle fut le premier à enseigner le droit canon séparé du droit civil, et qui fit beaucoup pour la codisation des deux. [Les renvois aux différentes lois sont fréquents et exacts chez Donne ; par ex. : *Digest.* l. 1, tit. 3, le I. *lex est ; Digest.* lib. 48, tit. 19, le 38, *si quis aliquid*, etc.]

Franc. Gregorius. Théologien hongrois, qui fit une collection de commentaires anciens et modernes sur le Cantique des Cantiques et sur l'Apocalypse (1541).

Greg. Turon. Grégoire de Tours (538-94) évêque de Tours, dont la chronique *Historiæ sive annalium Francorum libri X* est la source la plus importante pour l'histoire de la Gaule au VI^e^ siècle.

Alb. Gentilis (1551-1611), jurisconsulte italien, protestant de religion, professeur de droit à Oxford à partir de 1582. Un des premiers avocats de la tolérance. Il écrivit : *De justitia belli* (1590) ; *De Legionibus* (1585) ; *De jure belli* (1588). Donne cite ici ses écrits sur le droit canon.

Ben Gorion. Joseph ben Gorion (Gorionides) auteur d'une chronique imprimée pour la première fois en 1480, dont une traduction latine parut à Bâle en 1541. Il fut souvent identifié, par les auteurs juifs surtout, avec l'historien Josèphe. Sa chronique est pleine de fables et d'erreurs.

Gyraldus (Lilius Greg.) de Ferrare (1479-1552), poète et antiquaire. Ses œuvres, écrites pour la plupart en latin, furent réunies et publiées à Bâle en 1580. Il avait fait entre autres une *Historia deorum gentilium et poetarum græcorum et latinorum*, et une *Interpretatio symbolorum et argute dictorum Pythagor.*

Hesychius, Hesicius de Milet, florissait au commencement du VI^e^ siècle ap. J.-C. Son travail grec sur les vies des philosophes fut édité, avec une traduction latine, par Adrien Junius (voir ci-dessous) en 1572. Donne le cite ici.

Huernius. Othon van Heurn (né en 1577, était encore en vie en 1648), fils d'un médecin très connu de son temps. Ses écrits, cités par Donne ici et ailleurs sont : *Antiquitatum philosophiæ barbariæ libri II* (1600) et *Babylonica, ægyptiaca, indiaca... philosophiæ primordia* (1619).

Humfredus Angl. Lawrence Humfrey, théologien et humaniste anglais (1527-1590). Donne cite son traité *Optimates seu de Nobilitate* (1560) et ses écrits de controverse, contre les jésuites surtout.

Idiotae Contemplatio de Morte. Donne cite sous ce titre, alors généralement accepté, un traité mystique et moral que l'on rapportait au IX^e^ siècle, dont l'auteur anonyme fut connu pendant longtemps sous le nom de l'Idiot ou du Savant Idiot. En 1638 le jésuite Raynaud découvrit le nom et la condition de l'auteur. C'est un ecclésiastique du XIV^e^ siècle, Raymond Jordan. Ses méditations comprennent des discours sur la Sainte Vierge, sur la mort (cité ici), etc.

Hadri. Junius. Adrien Junius (de Jonghe) 1515-75), savant fécond, traduisit en langue latine les *Vies des Philosophes* d'Eunape (1568) et de Hesicius (1572, que Donne cite ici), les *Propos de Table* de Plutarque, etc. ; il fit des commentaires sur Sénèque, Plaute, etc., une lexique grec, et des *Poemata pia, Emblemata*, et *Epitres*, etc.

Lambert. William Lambarde (1536-1601), historien anglais, qui fit une collection et paraphrase des lois des Anglo-Saxons (publiée en 1568) que Donne cite ici. Il entreprit d'autres ouvrages historiques aussi, et son *Eirenarcha ou de l'Office des justices de la Paix* (1581) fit pendant longtemps autorité sur ce sujet.

Joan. de Lapide. Jean à Lapide, théologien allemand du XVI^e^ siècle, étudia et enseigna à Paris et en Allemagne. Il écrivit *De Officio Sacerdotis, De Passione... Domini, De arte punctandi, De qualitate sacerdotum*, etc., et une *Introductio grammatica* qui parut en 1492-3.

Lavater. Louis Lavater (1527-1586), théologien suisse de l'église réformée, auteur du nombre de travaux de mérite tant théologiques que sur l'histoire ecclésiastique et littéraire. Il fit aussi un traité intéressant : *De Spectris* (1570). Donne cite ici ses commentaires sur la Bible.

Lipsius. Juste Lipse (1547-1606), célèbre humaniste belge, l'apôtre du stoï-

cisme. Auteur de divers traités : *de Constantia, Manuductio ad Stoicam philosophiam, Physiologia stoicorum, De Gladiatore* (cité ici par Donne), etc.

Lyra. Nicolas de Lyra : Lyranus (1270-1340), de l'ordre de St. François, professeur de théologie à Paris. Il est surtout fameux par ses *Postillae perpetuae, sive brevia commentaria in Universa Biblia* (imprimé en 1471-2). Tout en appuyant sur le sens mystique des écritures saintes, Lyra exige que le sens littéral bien compris en soit la base essentielle. Il continue en cela l'œuvre de Roger Bacon, et les réformateurs voyaient en lui un précurseur de Luther. Il fit aussi des traités contre les Juifs, surtout le *De Messia*. Donne le cite très fréquemment dans ses Essais et Sermons, et Coryat (voir II[e] Partie, ch. I. p. 45) en parle : « *Nicolas Lyranus egregius apud nos Anglos theologaster et minoritanae familiae summum decus, floruit anno* 1310.

Mariana (1536-1624), historien et théologien espagnol, membre de la compagnie de Jésus (1553). Il fit des commentaires sur St. Thomas d'Aquin, une *Historia de Rebus Hispaniæ* (1592-1605 et 1621), et son fameux traité *De Rege et Regis Institutione* qui entreprend la défense du régicide (1599).

P. Martyr. Pierre Martyr Vermigli (1500-62), florentin converti au protestantisme, qui devint un des plus érudits des réformateurs calvinistes. Il publia des Commentaires sur les deux Testaments et des traités dogmatiques. La plupart de ses écrits furent réunis sous le titre *Locorum communium theologicorum tomi III* (1580-3).

Menghi. Hieronymus Mengus ou Menghus, franciscain du XVI[e] siècle, auteur d'un traité sur les démons que Donne cite fréquemment ici : *Flagellum Dæmonum*, etc. (parfois *Fustis Dæmonum*), 1596.

Musculus. Wolfgang Müssli, théologien protestant et hébraïsant de l'Allemagne (1497-1563), auteur d'un commentaire *In Genesim* (1557), *Enarrationes in Psalmium* (1550), commentaire sur St. Matthieu (1541). Il traduisit aussi les Psaumes, et commenta Eusèbe, etc.

Marloratus. Auguste Marlorat, protestant français né en 1506, pendu à Rouen en 1563. Ses *Prayers in the Psalms* parut à Londres en 1571, et son traité *Du Péché contre le Saint Esprit* (1564) fut traduit en anglais en 1685. Il fit aussi une traduction française du Nouveau Testament (1564) et plusieurs autres écrits théologiques et moraux.

Maldonatus. Jean Maldonate (1534-1583) de la Société de Jésus, enseigna la théologie à partir de 1563. Il travailla à l'édition de la Bible grecque des Septante, par l'ordre du pape Grégoire XIII. Il fit nombre de commentaires sur la Bible, des traités de la Foi, des Anges et des Démons, *Disputatio in... librum Sententiarum*, etc.

Mallonius. Daniel Mallonius traduisit de l'italien en latin le livre de Paleotti fréquemment cité par Donne, *Jesu Christi crucifixi stigmata... sindoni impressa*, en 1606.

Metaphrastes (Siméon), hagiographe et chroniqueur de Byzance du X[e] siècle. Ses *Vies des Saints* et ses *Annales* furent souvent éditées après la Renaissance, de même que ses autres écrits.

Sebast. Medices, florentin du XVI[e] siècle qui écrivit sur le droit canon surtout. On a de lui : *Summa peccatorum capitalium...* (1579). *De Mirabilibus Operibus Dei* (1590), *Summa Omnium hæresium*. Donne fait allusion à Medices en parlant du droit canon.

P. Manutius. Paul Manuce (1511-74), fils d'Alde Manuce, continua dignement l'œuvre de son père. Il fit des commentaires et des annotations copieuses sur les auteurs, surtout latins (Cicéron, etc.), dont il imprimait les œuvres.

Tho. Morus. Sir Thomas More. (Voir II[e] Partie, ch. I. pp. 32-3.

Middendorpius. Jacques Middendorp (1538-1611), recteur de l'Université de Cologne à partir de 1580, homme laborieux et instruit et auteur volumineux. Donne cite son *Academiæ celebres in universo terrarum orbe : libri II* (1567), ouvrage qui le montre crédule et sans sens critique.

Matalius Metellus. Jean Matal, savant français (*c.* 1520-1597), jurisconsulte, historien et géographe. Donne cite son *Epistola de Hieron. Osorii Indicarum rerum historia* qui fut imprimée au devant de l'histoire d'Osorio. Il fit un *Speculum orbis terræ* (1600-2), etc.

Nauclerus. Jean Nauclerus (*c.* 1430-*c.* 1510), compilateur d'une chronique du

monde depuis la création, dont la première édition parut en 1501 à Tubingue où il enseignait le droit canon.

Paleotus. Gabriel Paleotti (1524-97), Cardinal en 1565. Donne cite son *De nothis spuriisque filiis* (Frankfort, 1573). Il écrivit aussi parmi d'autres livres : *De bono senectutis, De imaginibus sacris et profanis,* et commença à rédiger les actes du Concile de Trente auquel il assista. Voir Mallonius.

Palladius, auteur d'une *Historia Lausiaca,* une collection des vies des moines égyptiens écrite vers 420.

Paracelse. Voir III[e] Partie, ch. VI.

Paulinus de Nola (353-431). Elève d'Ausone, et ami de St. Ambroise et de St. Jérôme. Il se convertit au Christianisme à Bordeaux en 389. Donne cite ses *Epîtres.*

Pedraza, Juan de, théologien espagnol de l'ordre de St. Dominique, mort en 1567. Donne cite de lui : *Suma de casos de conciencia,* publiée de nouveau en italien à Venise sous le titre : *Istruzzione per confessori* (1584).

Penna, Lucas de, jurisconsulte de Naples. Il écrivit : *Lectura subtilissima super tribus postremis libris codicis* (1512), et *De constitutionibus regni.*

Petilianus. Evêque donatiste. contemporain de St. Augustin et contre lequel ce dernier a écrit. Il laissa des *Lettres* et un traité sur le *Baptême.*

Pererius. Béato Pereira (1535-1610) de la compagnie de Jésus. Ses écrits comprennent : *Physicorum* L. XV ; des Commentaires *In Danielem, In Genesim* (que Donne cite souvent dans ses *Essais de Théologie*) ; *De Magia et Divinatione astrologica ; Disputationes.*

P. Pomponatius. Pomponace (1462-1525) est appelé ici un « excellent philosophe ». Il subissait l'influence de la philosophie arabe, et tout en rejetant la thèse d'Averroës sur l'intellect agent, il nia l'immortalité de l'âme, en s'en rapportant à Aristote, interprété en ce sens par Alexandre d'Aphrodise. Il maintient qu'il y a deux intellects, l'intellect agent qui est immortel (Dieu), et l'intellect individuel, la raison humaine de chaque individu, qui est corporel et périt à la mort du corps. Il fait la séparation aussi entre la vérité philosophique et la vérité telle que l'Eglise et la foi l'enseignent. Il appartient par certains côtés à l'école néoplatonicienne.

Pierius (Valeriano), érudit italien (1477-1558). Donne cite ici son traité *Pro sacerdotum barbis* (1531). Donne cite aussi ses recherches intéressantes sur les hiéroglyphes égyptiennes.

Plowden (1518-85), juriste anglais, dont le nom passa dans un proverbe : « le cas est changé, dit Plowden » (*the case is altered, quoth Plowden*). Sa réputation était très grande de son vivant. Il publia des *Commentaires* (1571), *Les Quaeres del Monsieur Plowden,* et un *Treatise of Succession.*

Pruckmanus. Friederich Pruckmann (1562-1630) légiste allemand. Donne cite une phrase de son *De Venatione* (1605).

Jo. Picus. Jean Pic de la Mirandole. (Voir II[e] Partie, ch. I. p. 37.)

Platina (Barthélemy de Sacchi), 1421-81. Savant italien : ses œuvres comprennent : *De Valetudine,* etc., 1498 ; *De Principe,* L. III ; *De falso et vero bono,* 1572 ; *Dialogi contra amores,* etc.

Prateolus (Gabriel Dupréau, 1511-1588), écrivain de controverse surtout, qui combattit les doctrines de Luther et de Calvin : *Du Devoir d'un Capitaine et chef de Guerre, du Combat en clos champ ou duel* (1547) ; *De Vitiis, sectis et dogmatibus haereticorum* (1569) ; *L'autorité du Concile* (1564) ; *Hist. de l'Etat et succès de l'Eglise* (1583). Il mit aussi en français le *Livre de la Puissance et Sapience de Dieu, et de la Volonté de Dieu,* attribué à Hermès Trismegiste (Paris, 1537).

Rainolds (ou Reynolds), John (1549-1607), professeur à Oxford. Donne l'appelle « le plus avant de nos lecteurs », et Crackenthorpe loue hautement son érudition et son caractère. Il était parmi les théologiens chargés par Jacques de la traduction anglaise de la Bible connue comme l' « Authorized Version ». Il entreprit en plusieurs écrits la défense des églises réformées. Donne cite son livre *De Romanae ecclesiæ idolatria* (1596).

Reuchlin (1455-1522), le premier des grands humanistes allemands, étudiant aussi l'hébreu. Il étudia à Paris, enseigna en Allemagne, puis entra en relations avec les savants de l'Italie, et surtout avec Jean Pic de la Mirandole, sous l'influence duquel il fit connaissance des doctrines kabbalistiques qui l'ont fortement intéressé depuis. En dehors de ses travaux sur les langues (latin, grec, hébreu)

il écrivit des traités philosophiques que Donne cite ici et ailleurs, *De Verbo Mirifico* (1494) et *De Arte Cabbalistica* (1517). Comme Pic de la Mirandole il crut trouver dans la Kabbale une théosophie qui devait servir à la défense du christianisme, et à la réconciliation de la science avec les mystères de la foi.

Sansovinus (François, 1521-1586). Erudit italien, fils du sculpteur de ce nom. Ses œuvres littéraires et historiques dépassent la cinquantaine ; il écrivit presque entièrement en italien, une langue connue d'ailleurs par Donne. Le livre auquel Donne renvoie ici le lecteur est probablement *Del governo de' regni e delle republiche antiche e moderne.*

Saravia, or Zaravia (Adrien), théologien et philologue espagnol, qui vint s'établir en Angleterre vers la fin du XVI^e^ siècle. Il écrivit : *De diversis gradibus ministrorum evangelii, Responsio ad convitia quaedam Gretseri, De imperandi auctoritate et christiana obedientia, De sacrilegiis,* etc. Il mourut en 1613.

Sedulius Minoritæ (Heinrich, 1550-1621), franciscain de l'Allemagne. Donne cite son livre *Apologeticus adv. Alcoranum Franciscanorum, pro libro conformitatum,* 1607. Il fit aussi une Histoire de St. François (1613), une histoire des monastères de son ordre en Allemagne, etc.

Schultetus. Barthélemy Schultz (1540-1614), maître du danois Tycho-Brahé à Leipzig. Sa réputation d'astronome lui valut la connaissance de Possevino, de Kepler et d'autres savants. Il aida à la réforme du calendrier. Il s'occupa aussi de théologie. Ses écrits comprennent : *Inventariis non obstant inventa* (1572) ; *Gnomonice de Solariis* (1572) ; *Descriptio Cometae anno* 1577 (1578) ; *Curriculum humanitatis Jesu Christi in terris* (1580). Il écrivit en allemand pour la plupart, quoique les titres de ses livres soient en latin.

Schultingius. Corneille Schulting (*c.* 1540-1604), enseigna les humanités et la philosophie à Cologne, et fit de nombreux travaux littéraires, entre autres : *Bibliotheca Ecclesiastica, seu commentarium de expositione missalis et breviarii* (1599), et *Thesaurus ecclesiasticarum,* recueil en 7 volumes tiré des *Annales* de Baronius (1601).

Schlusselburgius. Konrad Schlusselburg (1543-1619), prédicateur et théologien luthérien. Donne cite son *Catalogus Hæreticorum* (1597). Il écrivit aussi sur les Jésuites, les Anabaptistes, sur des questions de théologie, etc., et des *Epistolae ad Pelargum* un auteur auquel Donne fait appel aussi.

Sext. Senensis. Sixte de Sienne (1520-69), juif converti au catholicisme, prédicateur célèbre de l'ordre de St. Dominique. Donne a des renvois fréquents à son livre, *Bibliotheca Sacra* (1586) une exposition et histoire critique des écritures saintes.

Sayr. Robert Sayr ou Sayer (1560-1602), casuiste anglais, de l'ordre de St. Benoît, dont les œuvres sont nombreuses. Presque toutes portent sur la casuistique. Donne cite à plusieurs reprises ses *Casuum Conscientiae* (1601). En religion il s'appelait Gregoire. Un autre de ses livres est : *Clavis regia sacerdotum casuum conscientiæ.*

Simancha. Didacus de Simancas, de Cordoue, professeur de droit civil (m. 1583). Donne cite son *Enchiridion Judicum,* etc. (1573), et ses autres écrits furent nombreux et importants. Le *Pseudo-Martyr* cite : *Collectanea de Republica* (1565).

Serarius. Nicolas Sererius (1555-1609), Jésuite français. Ses œuvres sont volumineuses, elles comprennent de nombreux traités de controverse et d'exégèse, entre autres son *Trihæresium* (1604) et *Rabbini et Herodes* (1607) cités tous deux ici par Donne.

Surius. Voir II^e^ Partie, ch. I. p. 48, note.

Scotus. Reginald Scot (? 1538-99), auteur d'un traité *La Sorcellerie dévoilée* (1584) cité ici.

Sylvius. Eneas Silvius Piccolomini (1405-64), poète, diplomate, puis prêtre, et finalement Pape sous le titre de Pie II en 1458. Ses *Commentaires* sur son temps (publiés en 1584) sont cités ici.

Stanford. Sir William Stanford (ou Stamford parfois aussi Stannford), 1509-1558), légiste anglais, dont le travail majeur est cité ici : *Les Plees del Coron,* publié en 1560.

Sophronius, contemporain de St. Jérôme, qui en parle, auteur des *Landes Bethlehem,* d'une *Vita Hilarionis Monachi,* d'un traité *De Virginitate,* etc. En 1530 Erasme publia une version du Catalogue de St. Jérome qu'il attribua à Sophronius.

Sotus. Dominique Soto (1494-1560), père spirituel de Charles-Quint, et un des plus importants commentateurs de l'école thomiste du XVI^e^ siècle. Auteur de nombreux ouvrages, entre autres : *Ratio tegendi et detegendi secretum*, cité souvent ici par Donne, aussi *Summulæ*, *De Justicia et Jure Libri X*, des commentaires sur Aristote, etc.

Emmanuel Sa (1530-1696) de la Compagnie de Jésus. Auteur de *Scholia in quatuor Evangelia ; Notationes in totam sacram scripturam* et *Aphorismi confessariorum*.

Steuchius Eugubi. Auguste Steucho de Gubbio (1496-1549). Auteur de *Cosmopœia*, commentaire sur la création d'après la Genèse ; *De Perenni Philosophia* (Paris, 1577) ; *Contra Laurentium Vallam de falsa donatione Constantini* L. II (Lyon, 1547), cité ici.

Tholosa Syntag. Pierre Grégoire de Toulouse (*Tolosanus* ou *Tholosanus*) (1540-1617). Professa le droit canon à partir de 1582 à Pont-à-Mousson. Parmi ses nombreux ouvrages, on compte celui que Donne indique ici : *Juris canonici partitiones in libros V digestae, scholiis et annotationibus illustratae, instar syntagmatis totius juris eccles. quæ methodo partitionum Ciceronis oratoriarum diversae summam potius Hostiensis imitantur* (1594).

Theodoricus a Niem. Thierry de Niem en Westphalie, ecclésiaste du XIV^e^ siècle, Donne qui le nomme souvent l'appelle un secrétaire du Pape. Il fut attaché à la cour de Grégoire XI, d'Urbain VI, de Boniface IX, etc., et accompagna Jean XXIII au concile de Constance. Il écrivit plusieurs ouvrages : *De Schismate ; De Potest. Pontif ; De necess. Reform. Ecclesiæ ;* des Vies des Papes, etc.

Thyræus. Pierre Thyreus (1546-1601), de la Société de Jésus, auteur de nombre de traités sur les questions de théologie et de dogme. Donne cite ici surtout son ouvrage : *Dæmoniaci, hoc est, de obsessis spiritibus dæmonum hominibus liber unus* (1598).

Toletus (1532-1576), jésuite espagnol, il étudia avant tout Aristote, qu'il interprète toujours en philosophe de l'école thomiste. Il fit une *Introductio in Dialecticam Aristotelis ; Commentaria in Aristotelis de Anima*, et des écrits sur la casuistique.

Turrianus (François Torres), jésuite italien (1504-84). Il prit part au Concile de Trente. Ses écrits sont très nombreux. Ils comprennent des traités contre les réformateurs, les Juifs, les Sarrasins, etc. ; et sur des questions de discipline ecclésiastique, de théologie, sur les écrits des Pères, etc.

Polidorus Virgilius (*c.* 1470-1555), ecclésiastique et littérateur italien. Donne cite son *De Inventoribus Rerum* (1499, augmenté 1521). Il fit de nombreux autres ouvrages, entre autres *De Prodigiis, De Patientia*, etc.

Abbas Ursperg. Conrad Urspergensis (von Lichtenau), mort en 1240, abbé du couvent d'Auersberg. Il rassembla les travaux d'autres chroniqueurs dans son histoire : *Chronicon Universale*, qui descend jusqu'à l'an 1229.

Vincentii Speculum. Le recueil encyclopédique du moyen âge : *Speculum naturale, morale, doctrinale et historiale* de Vincent de Beauvais, (dominicain, mort en 1264) qui résume les connaissances du XIII^e^ siècle. .

Fra a Victoria. François de Victoria, dominicain (1480-1546), un des chefs de l'école neo-thomiste. Ses *Relectiones XII theologicæ* contiennent douze de ses traités (Lyon, 1557, 86, 87, etc.) : *Summa Sacramentorum Ecclesiæ* parut en 1561.

Greg. de Valentia. Grégoire de Valence (1551-1603), jésuite espagnol, qui enseigna la philosophie à Rome, Dillingen et Ingolstadt. Ses écrits nombreux sont presque tous dirigés contre les doctrines de Luther et de Calvin.

Vasquès (Gabriel), jésuite espagnol (1551-1604), un des chefs de l'école thomiste parmi les membres de cette société. Ses écrits sont assez nombreux : Donne cite ici son *De Cultu Adorationis* (1594).

Windeckus. Johannes Paul Windeck, mort en 1620, légiste et théologien catholique de l'Allemagne, qui prit part aux controverses religieuses : *Controversiae de Mortis Christi efficacia inter Catholicos et Calvinistas hoc tempore disputatae (« contre les horribles blasphèmes des Calvinistes de Genève, Bâle, Heidelberg, etc. »)*, 1603. Donne cite aussi son *Pro nosticon futuri status ecclesiae*.

Wierus. Médecin des Pays-Bas, dont le livre *De Præstigiis* parut à Bâle en 1561, se montra plus éclairé que ses contemporains à l'égard de la sorcellerie. Bodin le dénonça pour avoir regardé les sorciers, que l'on brûlait à l'époque, comme des victimes plutôt que les complices du diable.

Zambranus. Melchior Zambrano (Xereciensis), qui écrivit un traité *Decisio Casuum in articulo mortis occurrentium circa sacramenta* (1604). Donne a le renvoi, « Zambran de poeniten. dub. 2, n. 39 ».

Quelques autres noms paraissent dans la liste donnée par l'auteur, ou sur les pages du texte, que nous n'avons pas pu identifier. Helchesar est peut-être Eleasar, le nom de plusieurs écrivains juifs des siècles antérieurs à Donne. Le renvoi : « Accarius (parfois Acacius ou Acatius) *de privil. juris* » apparaît fréquemment sur la marge du texte, mais sans que nous ayons pu identifier le livre. Il en est de même pour les renvois : « Nath. Oziel » ; « Lucidus, *Epistola multis epist.* » ; « Sylvester *verbo matrimonium* » « Brondus, *in apoc* ». Optinellus est peut-être Fabius Optimellus un jurisconsulte, selon Zedler, de Naples, qui en 1547 écrivit un traité *Repetitio super celebratissima lege inperium Dig. de jurisd. omnium judicum.* Des allusions au fameux « Livre des conformités de St. François et Jésus-Christ » sont fréquentes, et Donne nous renvoie une fois aussi à ce qu'il appelle « La Déclaration et Protestation des Doctes en France ». Outre l'Ancien Testament et le Nouveau, le Talmud et le Koran sont souvent allégués.

APPENDICE II

AUTEURS CITÉS DANS LE *PSEUDO-MARTYR*

En dehors des auteurs déjà mentionnés dans le *Biathanatos,* dont bien des noms reviennent ici sous sa plume, Donne cite un certain nombre d'écrivains. Aux noms classiques il faut ajouter celui de Pline l'Aîné, dont *l'Histoire Naturelle* est citée ; de Frontinus (mort vers 106 ap. J.-C.) aux *Strategematica* duquel Donne nous renvoie. Il est question des hymnes de Prudence (né en 348). Parmi les théologiens du moyen âge Donne parle souvent de St. Anselme (1033-1109) si plotinien en pensée et si important parmi les scolastiques qui continuent le courant idéaliste qui se développe depuis St. Augustin jusqu'à Descartes ; puis Albert le Grand (1193-1280) moins important dans l'histoire de la philosophie scolastique que St. Thomas lui-même seulement ; et le Pape Grégoire VII. Quant aux auteurs de la Renaissance, Donne cite les annotations d'Erasme (1466-1536) sur le texte d'Hilaire, et *l'Histoire de Florence* par Machiavel (1469-1527). Dans ce livre écrit contre les jésuites surtout, il cite les lettres de St. Ignace de Loyola (1492 ?-1556) le fondateur de cet ordre ; (ce sont : *Litteræ præpositorum generalium societatis Jesu...* Rome, 1606 : *Tomus I, S. P. N. Ignatii. De religiosa perfectione et zelo animarum. De perfecta obedientia. ...De obedientiæ virtute.*) Les chefs de la Réformation sont aussi plusieurs fois allégués.

Les auteurs moins généralement connus auxquels ce traité fait appel sont : —

Alvarez. Alphonso Alvarez Guerrero, docteur de droit canon et civil, évêque de Naples (m. 1577). Donne a le renvoi « Alvarez : *Specu. utri. Digni* ». Parmi les livres de Guerrero Zedler parle d'un *Speculum Summorum Pontificum, imperatorum, regum...* (1559). Le Catalogue du British Museum a : *Juris Pontifici Cæsareique Speculum* (1571, Naples).

Albericus de Rosate, de Bergame (m. 1354) jurisconsulte du XIV^e^ siècle. Donne cite son *Dictionarium juris civilis et canonici* (imprimé en 1481). Il fit aussi des *Commentaires* sur les *Décrétales,* sur *le Code,* sur la poésie de Dante, etc. Il fut l'ami de Bartolde

Balsamon (Théodore), canoniste grec, patriarche d'Antioche (m. 1204). Donne cite son *Commentarius in Canones SS. œcumenicorum et particularium conciliorum.*

Barclaius. William Barclay (1546/7-1608), jurisconsulte de l'Ecosse, professeur à Tournon puis à Pont-à-Mousson. Donne cite ici son *De Potestate Papæ, an et quatenus in Reges et Principes seculares jus et imperium habeat,* traité posthume contre les prétentions de la papauté au pouvoir temporel, qui parut aussi dans une traduction anglaise l'année après la publication du *Pseudo-Martyr.* Ses ouvrages, qui sont nombreux et intéressants comprennent entre autres une réponse à Buchanan et d'autres défenseurs du droit du peuple : *De Regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boncherium et reliquos Monarchomachos.*

Bernardus de Luxembourg, de l'ordre de St. Dominique (mort 1535). Il fit un *Catalogus hæreticorum* cité par Donne, et un traité *De Ordinibus Militaribus.*

Bovio (Giovanni Antonio, 1589-1622), de l'ordre des Carmes. Donne cite *Riposta alle considerazione di F. Paolo (Sarpi) de Venezia sopra le Censure di Paolo V* (1606). Il écrivit aussi *De Auxiliis Tractatus : In Universam Philosophiam Commentaria,* etc.

Bozius. Thomas Bozio, prêtre de l'oratoire de la Compagnie de St. Philippe de Néri à Rome. Ses écrits comprennent : *De Imperio Virtutis* (1593) : *De Signis*

Ecclesiæ Dei L. XXIX (1591) : *De Ruinis Gentium* (1594) : *De Jure Divino* (1600), etc.

Branchiedamia (César) de Turin, auteur d'un traité *Monita Politica*, ou *Oratio præmoniloria ad Imperatorem, Reges, Principes et Respublicas de Mutatione Imperii Romani, et Ortu Pontificum* (Frankfurt, 1609).

Bridgewater (Aquipontus), John (1532 ?-96 ?), qui se déclara pour la religion catholique en 1574 et quitta l'Angleterre. Donne cite ici son livre : *Confutatio virulentæ Disputationis Theologicæ, in qua G. Sohn... conatus est docere Pontificem Romanum esse Antichristum* 1589). Il écrivit aussi *Concertatio Ecclesiæ Catholicæ in Anglia* (1589-94).

Cerarius. Alexandre Cerrarius de Padoue (1543-1626). Donne cite son traité *De Potestate Romani Pontificis adversus impios politicos L. II* (1599). Il écrivit aussi *De Gestis Patavinorum L. IX*, etc.

Carranza. Barthélemi de Carranza y Miranda (1504-76) de l'ordre de St. Dominique, publia parmi d'autres écrits une *Summa Conciliorum et Pontificum a Petro usque ad Julium III* en 1546, qui est souvent citée ici.

Casobonus. Isaac Casaubon (voir II[e] Partie, ch. IV, pp. 106-7.)

Ceparius (Virgilius), jésuite italien (1564-1631), dont la *Vie de Gonzaga* (1606) est citée ici, écrit en italien, comme le sont ses autres œuvres : *De Vera et Honesta Amicitia* et sa *Vie de St. François Borgia, de J. Berchman*, etc.

Choppius. René Chopin, juriste français (mort en 1606). Donne cite son traité *Monasticon, seu de Jure Cœnobitarum* (1601). Quelques autres ouvrages sont : *De Andium Legibus Municipalibus* (1601), *De Privilegiis Prædiorum* (1590), etc.

Clavius (Christophe), mathématicien allemand, de la Compagnie de Jésus (1537-1612), qui travailla à la réforme du calendrier. Ses ouvrages principaux sont : *Euclidis Elementorum Lib. XV* (1574) ; *Gnomonices L. VIII* (1581) ; *Calendarii romani gregoriani explicatio* (1603) ; *Computus ecclesiasticus...* (1603).

Cochlæus. Joannes Dobneck (dit Cochlæus), philosophe et théologien catholique d'Allemagne (1479-1552). Ses écrits nombreux sont surtout des attaques contre les réformateurs ; mais ils comprennent aussi des traités de théologie dogmatique et des études historiques.

Columna. Jean Colonna (mort 1255), Cardinal en 1216, accompagna St. Louis dans sa croisade. Il écrivit quelques lettres de la Terre Sainte (citées ici) et une Histoire sacrée qui resta en MS.

Comitoli (Pierre), (1544-1626), jésuite italien, qui fit surtout des traités de morale, entre autres : *Responsa Moralia, L. II* (1611).

Conestaggio (mort en 1635), historien génois. Donne cite son histoire *Dell' Unione del regno di Portugallo alla Corona di Castiglia* (1585). Il écrivit aussi *Delle guerre della Germania Inferiore* (1614).

Cusanus Nicolas de Cusa (1401-64), Cardinal, qui assista au concile de Bâle. Il a beaucoup écrit sur la théologie, la philosophie, le droit (qu'il étudia à Padoue). Son livre *De Concordantia Catholica* attaque la suprématie de la papauté et demande la réforme de l'Eglise. En philosophie il se montre fortement néo-platonicien. Croyant impossible que le fini connaisse l'Infini, il échappe pourtant au scepticisme par sa théorie de la contemplation mystique et de la connaissance intuitive. Ses recherches scientifiques préparent le chemin pour Copernic et Galilée.

Danæus (Lambert Daneau), théologien français de l'église réformée (*c.* 1530-95). Il réunit lui-même ses écrits sous le titre : *Opuscula omnia theologica*, Genève, 1583.

D'Avila Etienne (1549-1601) espagnol de la Société de Jésus. Donne cite de lui *De Censuris ecclesiasticis Tractatus* (1608). Il fit aussi un *Compendium Summæ* (1609).

Doleman : c.-à-d. le Jésuite Robert Parsons (voir plus bas). Son livre sur la succession au trône d'Angleterre, *Conference about the next Succession* (1594), parut sous ce nom.

Espencæus. Charles d'Espence (1511-71), jésuite, recteur de l'Université de Paris. Donne le cite fort souvent et dit de lui qu'il « est hautement estimé par les catholiques ». Ses œuvres comprennent : *L'Institution d'un Prince Chrétien* (1548), *Traité des Ouvrages Clandestins*, et des commentaires sur les Epîtres à Timothée et à Tite, remplis de digressions sur la hiérarchie et la discipline ecclésiastiques.

Eudæmon-Johannes (André), grec élevé en Italie, se fit membre de la Société de Jésus en 1581, mourut en 1625. Ses écrits sont surtout de controverse : il fit des défenses de Bellarmin, de Garnet, etc., en réponse à Danæus et d'autres.

Galatine (Pierre Colonna), savant de l'ordre de St. François. Il était encore en vie en 1539, ayant alors presque 80 ans. Donne cite son *Opus de Arcanis catholicæ veritatis* (1518). Ce travail est dirigé avant tout contre les Juifs. Galatine y met Reuchlin en conversation avec des Rabbins. Il laissa beaucoup d'œuvres en manuscrit.

Gallonius (Antoine Galloni), mort en 1605, hagiographe et prêtre de l'Oratoire romain. Donne cite sa *Vie de St. Philippe de Néri. (Vita B. Phil. Nerei, in annos digesta,* 1602.)

Garnet (Henry, 1555-1606), jésuite anglais, supérieur des provinces anglaises à partir de 1587, exécuté pour complicité dans le « Gunpowder Plot ». Il traduisit et commenta la *Somme* de Canisius (1590) [voir le *Biathanatos*, liste d'Auteurs] et des traités de controverse et de théologie.

Gigas (Jérôme), jurisconsulte italien (*c.* 1480-1560). Donne cite son livre *De Crimine læsæ majestatis* (1557). Ses autres œuvres traitent surtout du droit canon : *De Pensionibus ecclesiasticis* (1546) ; *De Residentia Episcoporum* (1560), etc.

Glover (Richard), « Somerset herald », et généalogiste (1544-88) un des savants les plus distingués en art héraldique que l'Angleterre ait produits. Son livre *Nobilitas Politica et Civilis,* cité ici, parut en 1608.

Gretzer (Jacques), jésuite allemand (1561-1625), théologien et historien. Il fit surtout des livres de controverse, mais aussi des commentaires sur la Bible.

Hugolino, or Ugolini (Barthélemy), italien du XVI^e^ siècle, en faveur auprès des Papes Sixte V, Clément VIII et Paul V. Il se distingua comme défenseur de l'autorité pontificale et prit la part du Pape Paul V dans sa querelle avec les seigneurs de Venise. Ses autres écrits sont : *De Sacramentis Novæ Legis ; De Censuris Ecclesiasticis ; De Irregularitate,* etc.

La plupart des écrits au sujet de l'excommunication des seigneurs de Venise par Paul V furent réunis et publiés ensemble dans un volume auquel Donne fait souvent allusion : *Raccolta degli scritti usciti fuori in istampa, e scritti a mano nella causa del P. Paulo V co' Signori Venetiani...* (1607).

Marsilius (Giovanni), Docteur en théologie, qui prit part à la dispute entre le Pape Paul V et la République de Venise. Donne cite ses réponses à Bellarmin et à Baronius (*Raccolta,* etc.).

Nicod. Macer. Un des nombreux noms de guerre de Casper Scioppius ou Schoppe (1576-1649) théologien de l'Allemagne catholique, et auteur très volumineux.

Pierre Mathieu, poète et historien français (1563-1621). Donne cite son *Histoire de France et des Choses Mémorables advenues es Provinces Estrangères depuis* 1598 *jusqu'en* 1604 (Paris, 1606).

Maynardus (Jean Philippe), auteur d'un traité cité ici *De Privilegiis ecclesiasticis pro defensione censurarum Pauli V adversus Venetos* (Ancona, 1607). Son écrit ne paraît pas dans le recueil mentionné ci-dessus.

Lelio Medicis, italien de la fin du XVI^e^ siècle qui prit part aux controverses entre les Vénitiens et le Pape Paul V. Son traité à ce sujet parut dans la *Raccolta.*

Medina (Michael), espagnol de l'ordre de St. François (m. 1580). Donne cite son traité *De Sacrorum hominum continentia* (1564). Il en fit d'autres, sur l'exégèse, etc., et une *Apologia Joannis Feri* (1558), prédicateur franciscain qu'on accusait de tendences luthériennes.

Muretus. Marc-Antoine Muret (mort en 1585), humaniste français. Donne cite son *Variæ Lectiones,* recueil d'anciens auteurs. Il fit aussi des traités sur le droit romain.

Parsons (Robert, 1546-1610), Jésuite anglais. Né d'une famille protestante, il se convertit au catholicisme en 1574, et devint prêtre en 1578. C'est lui surtout qui dirigea les efforts de l'église de Rome pour reconquérir l'Angleterre, et dans ce but il n'hésita pas à se lier avec l'Espagne et à tâcher de faciliter la conquête de son propre pays par ce redoutable adversaire. Il fut un écrivain habile et de beaucoup d'érudition, entièrement et courageusement dévoué à son idée de gagner l'Angleterre pour son église. Ses ouvrages sont nombreux. Donne dirigea le *Pseudo-Martyr* contre lui surtout.

Petrei ou Petrejus (Theodorus), moine hollandais de l'ordre des Frères blancs, né en 1569, auteur très volumineux. Donne cite ici sa *Bibliotheca Cartusiana*.

Pelargus (ou Storch) Christophe (1565-1633), philosophe et théologien allemand de l'église réformée. Il fit plusieurs commentaires bibliques, des traités : *De Trinitate, Schola fidei, Idea locorum communium*, et *Novus Jesuitismus*, qui est cité ici par Donne.

Peron (le Cardinal), Jacques du Perron (1556-1618) ultra-montaniste, connu par son éloquence et son érudition à la cour d'Henri III. Il fit des œuvres de controverse, de littérature, etc. Donne cite une lettre au roi de France. Il écrivit aussi une réponse au traité de Jacques I^er^ sur le droit divin des rois.

Amandus Polanus (1561-1610). Théologien allemand de l'église réformée. Donne cite son travail : *Symphonia Catholica* (1607). Il écrivit aussi un traité sur la prédestination, des commentaires bibliques, etc.

Possevino (Antonio, 1533/4-1611), jésuite italien. Son traité de la Messe fut traduit en anglais avec une vie de l'auteur en 1570. Il écrivit contre les réformateurs ; sur Machiavel, Bodin, etc. ; et des études *In Processione spiritus sancti, De Confessione*, etc. Il laissa aussi des Lettres. Il prit part à la controverse entre le Pape Paul V et la République de Venise.

Florimond de Rémond (1540-1602), historien français qui s'étant converti du protestantisme au catholicisme, s'engagea avec beaucoup de violence dans les controverses religieuses. Donne cite son *Histoire de l'Hérésie* (1597). Il écrivit aussi sur *l'Erreur populaire de la Papesse Jeanne, L'Antéchrist*, etc.

Ribadeneyra (Pierre de, 1527-1611), espagnol qui travailla avec St. Ignace Loyola à établir dans d'autres pays, surtout en Belgique, la Société de Jésus. Il fit une Vie de St. Ignace Loyola (1572), une *Historia ecclesiastica del Scisme del Regno de Ingleterra*. Donne le cite souvent à propos de la Société de Jésus.

Saunders, ou Sander (Nicolas), professeur de droit canon à Oxford qui quitta ce pays à cause de la réforme, en 1560, pour s'installer à Rome. Il assista au Concile de Trente. Ses livres prennent avec ardeur la défense de l'église romaine. Ce sont entre autres : *De origine ac progressu schismatis anglicani ; Sedes apostolica ; De vita Thomae Crameri* (cité ailleurs par Donne) ; *De martyrio quorundam tempore Henrici VIII et Elisabethae*, etc., etc.

Serranus, fit une édition de Platon, *Opera Platonis, ex nova J. Serrani interpretatione*, etc., imprimée par H. Estienne en 1578, 3 vols.

Sepulveda (Juan de), théologien et historien espagnol (1490-1573). On l'a appelé le « Tite-Live espagnol ». Donne cite son *De Regno et officio Regis* (1571). Ses écrits historiques sont nombreux, et il traduisit aussi en latin plusieurs traités d'Aristote.

Stephanus. Joseph Estevan de Valence, mort en 1604. Donne cite son ouvrage *De Adoratione pontificum pedum osculatione, gestatione et coronatione* (Rome, 1579).

Swertius (Pierre-François Sweerts), historien belge (1567-1629). Ses ouvrages principaux écrits avant 1610 sont : *Deorum dearumque capita...* 1602 ; *Selectæ Christiani orbis deliciæ*, etc. (1608). Ses *Rerum belgicarum annales* parut en 1620 ; *Athenæ belgicæ* en 1628.

Tannerus (Adam), jésuite allemand (1571-1632) un des chefs du néo-thomisme. *Theses Theologicæ... Divi Thomæ* (1595) ; *De Summo Pontifice et conciliis* (1595) ; *De Verbo Dei...* (1599) ; *De bonorum operum necessitate utilitate, et meritis* (1599), etc., et plusieurs écrits de controverse, sont de sa plume.

Thuanus (Nicolas de Thou, 1528-98), prélat français. Ses œuvres sont assez nombreuses : *Norma pie vivendi* (1575) ; *Manière d'administrer les sacraments* (1579) ; *Bref recueil et explication de la Messe* (1598), etc.

Mathieu Tortus. Donne cite de lui, sous le titre italien, une contribution à la controverse entre Paul V et Venise-Zedler a le renvoi suivant : « On a de lui (M. Tortus) imprimée, *Admonitio pia et sincera ad subditos dom. Veneti qua respondetur epistolæ Joannis Baptistæ Palmerii Pseudo-Eremitæ : ex Italico in Latinam linguam conversa*, Bologne, 1607. L'écrit n'est pas compris dans la *Raccolta*. Bellarmin publia sous ce nom (Mathieu Tortus), qui était celui de son secrétaire, une réponse au roi Jacques VI d'Ecosse, qui avait maintenu le droit des rois contre celui du Pape. Mais l'écrit que fit Bellarmin au sujet de l'excommunication de la république de Venise (voir la *Raccolta*) porte son propre nom.

Tursellinus (Horace Torsellini, 1544-99), de la Compagnie de Jésus, professeur au Collège Romain. Auteur de *Lauretanæ Historiæ Libri V* (1597) panégyrique à la Sainte-Vierge, citée ici, qui fut largement connue, et traduite en français, anglais, allemand.

Victorellus (Andreas), prêtre italien (m. 1653). Donne cite son *De Custodia Angelorum L. II* (1607). Il écrivit aussi *De Extrema Unctione* (1609) ; des Commentaires sur les écrits de Tolète, de Possevin, de Navarre, etc.

Villagut (Alonso, 1566-1623), italien de l'ordre de St. Benoît. Ses nombreux ouvrages portent principalement sur le droit canon. Celui que cite Donne s'intitule : *De Rebus ecclesiasticis non alienandis, recuperandis atque in integrum restituendis* (1603).

Valdesius (Jacob ou Didacus), espagnol du XVI^e^ siècle, savant en droit canon surtout. Donne cite son livre : *Prærogativa Hispaniæ, hoc est, de dignitate et præeminentia Regum Regnorumque Hispaniæ...* (1602).

Vercelli (Venericus), évêque de Vercelli. Auteur d'un livre cité ici : *De Unitate ecclesiæ, et schismate quod fuit inter Henricum III Imp. Rom. et Gregorium VII Pont. Max.*

Westmonastrensis (Mathieu de Westminster), bénédictin anglais du commencement du XIV^e^ siècle qui fit des chroniques.

Walsingham (Thomas), bénédictin du XV^e^ siècle, mort vers 1422, auteur de plusieurs chroniques : *Chronicon angliae* (1328-88) ; *Gesta Abbatum* (1390) ; *Historia Anglicana* (1272-1422), etc. C'est la meilleure autorité que nous ayons pour les règnes de Richard II, de Henri IV et de Henri V.

Willot (Henri), Général de l'ordre de St. François (m. 1599) ; Donne cite son recueil des écrits des membres de son ordre, sous le titre : *Athenæ Orthodoxorum sodalitii Franciscani* (1589).

APPENDICE III

AUTEURS CITÉS DANS *LE CONCLAVE D'IGNACE*

Des citations directes, ou des renvois à des écrits spécifiques, sont moins nombreux ici qu'ailleurs, mais ne font pas entièrement défaut. Des allusions à des écrivains plus ou moins connus sont assez fréquentes, et il est question aussi d'un certain nombre de livres. Les allusions ont pour la plupart un ton satirique. Pourtant, Donne nous montrera ailleurs une connaissance plus intime avec la plupart des auteurs nommés ci-dessous.

Un des traits intéressants, c'est le nombre des noms connus dans l'histoire de la science. Copernic (1473-1543) ; Galilée (1546-1642), que Donne appelle « le *Nuncius Siderius*, qui a récemment commandé à ces autres mondes, les astres, de venir lui rendre compte d'eux-mêmes » ; Kepler (1571-1630) « qui depuis la mort de Tycho Brahé s'est chargé de la surveillance du monde céleste, afin que rien n'arrive dans les cieux sans qu'il le sache » ; Tycho-Brahé lui-même, le Danois qui au cours de vingt ans d'étude dans l'observatoire construit pour lui par le roi Frédérique III sur une île de la Baltique, découvrit que les comètes ne sont point (comme on le supposait depuis Aristote) au-dessous de l'orbite de la lune, mais qu'elles traversent cette sphère crystalline qui selon la cosmographie de Ptolémée renfermait l'univers. Ses observations, qui ne furent publiées qu'en 1606, étaient déjà connues du monde scientifique, et servirent beaucoup à Kepler.

Bède le Vénérable (*c.* 673-735), fameux pour son savoir encyclopédique au moment le plus noir du moyen âge, et dont la grande œuvre, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, était encore en honneur.

Busæus. Il y a plusieurs membres de la Compagnie de Jésus qui portent ce nom, et il ne nous est pas possible, d'après le renvoi donné par l'auteur, de déterminer celui auquel il fait allusion, peut-être à Théodore Busæus, de Nimègue (1542-1602).

Brisson (Barnabé, 1531-91), jurisconsulte français, rédacteur du *Code de Henri III*, recueil des ordonnances rendues sous ce roi, et ses prédécesseurs. Son traité *De Formulis* (1583, Paris), que Donne cite ici à plusieurs reprises, fit pendant longtemps autorité (*Opera Varia*, Paris, 1606, in 4°).

Gieron. Hieronymus (Michael, 1554-1629), jésuite de Séville, auteur de *Lettres*, et d'un *Discursus de excellentiis et prærogativis S. Josephi* que Donne cite ici et ailleurs.

Harlay. Donne nous renvoie souvent à une Défense des Jésuites par cet auteur ; nous n'avons pas pu trouver ce livre.

Heissius (Sebastien, 1572-1614), enseigna les humanités, la philosophie et la controverse, au collège jésuite à Munich, à Dillingen, à Ingolstadt. Ses écrits comprennent : *De vera ecclesia Christi* (1600), avec une *Disputatio de Scriptura*, et une *Disputatio de triumphante Ecclesia*, et plusieurs autres traités de controverse et de dogmatique. Il commenta aussi la morale de St. Thomas : *Quæstiones in Secundam Secundæ D. Thomæ, q.* 58-80 ; *De Justitia*, etc. (1613).

Cotton (Sir Robert, 1571-1631), historien et antiquaire anglais dont le nom apparaît parmi les « philosophes sirénaïques » auxquels Coryate écrit (voir p. 42). A l'époque de ce traité il n'avait encore rien publié à lui seul, mais il avait collaboré avec le fameux humaniste et antiquaire Camden à l'édition de sa *Britannia* en 1607. Il possédait une superbe bibliothèque.

Cudsemius, ou Cutsemius (Petrus), théologien catholique de Wesel, floris-

sait à la fin du XVI^e^ siècle et au commencement du XVII^e^, auteur d'un *Speculum Vivum Ecclesiæ Christi*, etc.

HERBESTUS (Benoît, 1531-93), membre de la société de Jésus, chargé de missions en Russie et ailleurs. Il commenta Cicéron et d'autres écrivains classiques, de même que St. Augustin. On a des *Lettres* de lui au sujet des jésuites en Russie, et des œuvres de pédagogie.

HEISSIUS, Sebastien Heisse, jésuite allemand, mort à Ingolstadt en 1614. Donne cite son livre : *Aphorismorum doctrinae jesuiticae declaratio apologetica.*

RADERUS. Matthieu Rader, jésuite allemand, connu comme théologien et comme humaniste. Auteur de nombreux ouvrages, *Acta consilii œcumenici VIII Constantinopolitani* (1604) ; *Viridarium Sanctorum...* (1604-12) *Aula Sancti Theodosii imperatoris, e graecis et latinis scriptoribus concinnata* (1608), etc.

REBULLUS. Il y a eu plusieurs jésuites de ce nom. L'allusion ici ne permet pas une identification exacte.

SCAPPIUS. Antonio Scappi, fl. vers 1592 à Rome. Auteur d'une *Responsa de Birreto Rubeo dando Cardinalibus Regularibus.* Il entreprit la défense de l'autorité du Pape.

DIEGO TORRES (1547-1638), jésuite espagnol, qui partit en mission au Pérou (1579). Donne le rappelle à ce propos. Torres publia des études sur la langue des Péruviens, leurs mœurs, etc.

VALLADERIUS (André Valladier, 1563-1638), jésuite français. Il enseigna les humanités et la rhétorique dans cette Compagnie. Donne cite son *Speculum sapientiæ matronalis* (Paris, 1604), une vie de Sainte Françoise, dame romaine.

VOELLUS (Jean Voel, 1541-1610), humaniste français et membre de la Compagnie de Jésus : *De Ratione Conscribendi Epistolas utilissime Præceptiones* (1586) ; *Index in Breviarum...* (1609).

Le livre contient aussi quelques autres allusions que nous n'avons pu tracer. Il faut parfois blâmer l'imprimerie qui est fort mauvaise dans les deux petites éditions du livre, anglaise et latine. Il y a des noms comme Salmonees ; Moscronius *De Maiest. Eccles. Milit. ;* Rodol. Cupers *de Eccles. Univer., fol.* 4 ; Sophronius *ca.* 45. Certains livres sont aussi nommés : *L'Eschussier, fol.* 25 ; *De la Messe, fol.* 358. Donne fait allusion aussi à Bèze et à Calvin, à John Knox le réformateur écossais (1505-72) et à Christophe Goodman, mort en 1602, un anglais de l'église protestante, qui publia à Genève, sous la reine Marie un traité contre le gouvernement des femmes, et qui ne se plaisait pas plus de voir régner la protestante Elisabeth.

APPENDICE IV

LES *ESSAIS DE THÉOLOGIE*

Certains noms classiques sont à ajouter aux auteurs déjà mentionnés ailleurs. Parmi les poètes latins Horace et Lucrèce sont cités. La citation la plus longue que Donne fait d'un poète classique est probablement une ligne de Lucrèce citée ici. Il y a de fréquentes allusions à Sénèque, « ce grand homme moral », il y en a aussi à Ausone le poète gallo-romain (309-394 ap. J.-C.), au polygraphe Varron (M. Terentius) dit le plus savant des Romains, et à l'ouvrage de l'historien latin, du règne de Tibère, Valère-Maxime, intitulé : *Des Dits et Faits Mémorables.* Avec le plotinien Boèce (470-525) nous avançons vers le moyen âge, qui considérait comme chrétien ce philosophe dont les doctrines sont du moins très semblables à celles du christianisme. Aux noms des Pères et des docteurs chrétiens cités ailleurs il faut ajouter ceux de St. Jean Chrysostome (347-407), de Lactance, l'orateur et apologiste mort en 325, d'Arnobe, rhéteur africain qui peu après les persécutions de 303 écrivit son *Traité contre les gentils,* d'Epiphanius de Salamis (310-403) qui écrivait contre les hérétiques.

Notons aussi plusieurs noms qui se retrouvent très fréquemment sous la plume de Donne dans ses écrits théologiques. Nous avons souvent chez lui le renvoi : *Asclep. Dial.,* ou des citations de l'*Asclepius* d'Hermès Trismégiste, et des Oracles de Zoroastre. Ces noms se trouvent même chez les docteurs médiévaux. Trismégiste était selon eux, et pour Donne également, « le plus ancien des philosophes », tandis que, suivant une phrase des *Essais* de notre poète, « Epiphanius place Zoroastre au temps de Membrot, tandis que Eusèbe le croit de l'âge d'Abraham, puisqu'il écrit en chaldéen ».

Parmi les docteurs médiévaux, St. Bernard de Clairvaux (1091-1153) est souvent cité ; il y a plus d'un renvoi à Duns Scot (1274-1308), le rival en philosophie de St. Thomas. Le *réalisme* outré de Scot ne s'accorde point avec le goût de Donne, qui, nous l'avons vu, se prononce pour l'école thomiste en général. Sur Averroës voir la II[e] partie, chap. III, p. 101. Aux noms des directeurs de la Réforme déjà rappelés il faut ajouter celui de Luther (1483-1546). D'autres écrivains plus ou moins connus sont :

Jo. Acosta, jésuite espagnol qui prit part à l'évangélisation de l'Amérique du Sud. Donne cite son livre : *De promulgando evangelio apud Barbaros, sive de procuranda Indiorum salute.* Son Historia naturaly moral de las Indias (1590) fut traduit en hollandais, puis en anglais (d'après la traduction hollandaise) en 1598. L'édition anglaise est dédiée au savant juriste Sir Julius Cæsar.

Althemerus (André Althamer), connu parfois sous les noms de Paldo Sphyra, ou d'Andreas Brentius (1498-1540), pasteur luthérien. Donne cite ici *Diallage, sive con ciliatio locorum scripturæ qui prima facie inter se pugnare videntur centuriis II* (1528).

Barcena, ou Barzena (Alphonse, 1528-98), jésuite de Cordoue, disciple du Père Jean d'Airta. Partit en 1569 comme missionnaire au Pérou, où il mourut en 1598. Il laissa des Lettres et d'autres écrits sur les indiens du pays, leur langue, mœurs, etc.

Bertram (Bonaventure-Corneille, 1531-94), savant français, qui se retira à Genève pour cause de troubles religieux. Il y enseigna l'hébreu, de même qu'à Lausanne. Donne cite le plus célèbre de ses écrits : *De politia Judaica, tam civili quam ecclesiastica* (1580).

Bibliander (Buchmann), né vers 1504, mort en 1564, théologien et orientaliste

de l'église réformée. Ses écrits sont très nombreux. Donne cite ses travaux sur le Koran. Outre le recueil qu'il édita avec Melancthon, il fit une *Apologia pro editione Alcorani, et Mahumetis Saracenorum principis ejusque successorum vitæ, doctrinæ* (1543).

Buntingus (Henri Bunting), théologien protestant d'Allemagne (1545-1606), auteur de : *Harmonia Evangelistarum ; De Monetis et Mensuris Scripturæ Sacræ* (1583) ; *Itinerarium Biblicum* (1597), etc.

Canisius (Pierre, 1520-97), jésuite hollandais, son vrai nom, qu'il latinisa ainsi, étant De Hondt (le Chien). Il prit part au Concile de Trente. Donne cite sa *Summa Doctrinæ Christianæ* (1585) ; *Institutiones Christianæ Pietatis*, deux des plus importantes de ses écrits.

Chemnitius (Martin Chemnitz), théologien allemand (1522-86). Ses principaux ouvrages sont : *Repetitio sanæ doctrinæ de vera præsentia corporis et sanguinis Domini in Cœna sacra* (1564), *Theologiæ Jesuitarum præcipua capita* (1562), *Examen Concil. Tridenti* (1585), *Loci Theol.* (1591), *De indulgentiis* (1599).

Castrensis (Alfonse de), théologien et prédicateur espagnol, de l'ordre des franciscains (1495-1558). Il accompagna Philippe II en Angleterre, puis au Pays-Bas. Donne cite ses livres : *De justa hæreticorum punitione* (1547), *De Sortilegis* (1568).

Comitolus (Paolo, 1545-1626), jésuite italien, l'un des meilleurs casuistes. Donne cite son livre : *Consilia, seu Responsa Moralia* (1609).

Danæus (Lambert Daneau), théologien français, de l'église calviniste. Ses écris sont surtout des traités de Controverses. Ils ont été réunis par lui-même sous le titre : *Opuscula Omnia Theologica* (1583).

Donatus (Marcellus), noble florentin mort vers le commencement du XVII^e^ siècle. Donne cite ses notes sur l'histoire de Suétone (*Scholia seu notæ in latinos plerosque historiæ romanæ scriptores, Livium, Tacitum, Suetonium aliosque*).

Drusius (Jan Van der Driesche, 1550-1616), hollandais qui se retira en Angleterre pour cause de protestantisme, et qui professa les langues orientales à Oxford. On a de lui de nombreux Commentaires sur les Ecritures Saintes, et des Grammaires hébraïque, chaldéenne et arabe, et un livre *Tetragrammaton, seu de Nomine Dei proprio* (1604).

Festus (Rufius Festus), historien latin de la seconde moitié du IV^e^ siècle ap. J.-C. *Sexti Rufi Breviarum de Victoriis et Provinciis Populi Romani* imprimé pour la première fois en 1472. Les noms Rufus et Sextus manquent d'autorité.

Galatinus (Petrus), juif converti au christianime qui entra dans l'ordre des franciscains. Donne cite fréquemment son *De Arcanis Cath. Veritatis* (1572) dans lequel Galatin prouve que les sacrements du baptême, de l'Eucharistie, etc., et la doctrine de la transubstantiation sont prédits dans le Talmud.

Fr. George. (Voir I^re^ Partie, note 2, p. 59.)

Gilbert (Guillaume, 1540-1603), physicien anglais, médecin de la reine Elisabeth, puis de Jacques I. Etudia les phénomènes électriques. Donne cite son livre *De Magnete magneticisque Corporibus...* (1600).

Goropius, ou Gorophius Beccanus (Van Gorp), savant médecin belge (1518-72), connaissant le latin, le grec, l'hébreu. Il tâcha de prouver, que la langue d'Adam était la langue allemande ou teutonique (*Opera Joannis Goropii Becanni...* 1580.)

Hunnius (Gille), théologien protestant allemand (1550-1603). Il écrivit contre les jésuites Tannar et Gretzer (tous les deux fréquemment cités par Donne), et plusieurs autres œuvres de controverse, et d'autres de piété.

Melancthon (Philip Schwarzerd, 1497-1560), est plusieurs fois rappelé avec les autres chefs de la Réforme, dans les autres œuvres théologiques de Donne, surtout pour ses *Loci Communes Rerum Theologicarum* (1521). C'est grâce à lui que la philosophie reprit sa valeur pour l'esprit de Luther, qui voulut d'abord rejeter toute spéculation philosophique. Il tenta une réconciliation entre la doctrine de la prédestination et le libre-arbitre ; le neo-platonisme lui sert beaucoup. Ici Donne cite ses études sur le Koran. Avec le concours de Bibliander (q. v.) Melancthon publia en 1550 un volume de traités sur ce sujet. « Melancthon », dit Donne, « conseille la lecture du Koran, *ut sciamus quale poema sit* ».

R. Moses (Maimonides, 1135-1204) le plus grand des philosophes juifs du moyen âge. Donne parle ailleurs de lui comme du « plus sobre et plus sage des philosophes juifs ». Son *Guide des égarés* est très souvent cité par Donne. Ses

fortes tendances néoplatoniciennes s'accordaient bien avec les idées de notre auteur.

Munster (Sébastien, 1489-1552), hébraïsant et mathématicien allemand, et membre de l'église luthérienne. Il écrivit beaucoup, sur les sciences mathématiques et sur la langue hébraïque. Donne a le renvoi à *Higgaion, Logica R. Simeonis, latine versa et punctis vocalibus illustrata*, logique que Munster attribue à R. Simeon, mais qui est de Maimonide. Son nom est assez souvent cité ailleurs par notre auteur. Ici le renvoi est à la *Cosmologie Universelle*.

Musculus (Wolffgang Mosel, 1497-1563), moine bénédictin qui se convertit au protestantisme par la lecture des écrits de Luther. Il fit des commentaires sur les Epîtres de St. Paul, sur d'autres livres de la Bible, et sur plusieurs des Pères, des Sermons, et un traité *De abominabili usura*.

Parœus (Ambroise Paré, 1517-90), Chirurgien et savant français. *Méthode de traicter les playes..., etc.* (1545). *Anatomie universelle du corps humain* (1561). *Dix livres de la chirurgie...* (1564). *De la génération de l'homme et des monstres...* (1573). *Discours de la Momie, des Venins...* (1582), etc., etc.

Fra. Patricius (François Patrizzi, 1529-97), philosophe italien, professa pendant quatorze ans la philosophie platonicienne à Ferrare, puis à Rome, le dernier représentant de l'école néoplatonicienne de Florence au XVI^e^ siècle. Ses écrits sont très nombreux. Il commenta entre autres choses les écrits alors attribués à Zoroastre et à Trismégiste. Il existe quelques exemplaires d'un livre très intéressant de sa plume, qui est probablement celui dont notre auteur fait mention ici. Le titre en est : *Nova de Universis philosophia, libris L comprehensa, in qua aristotelica methodo non per motum sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur ; deinde nova quadam ac peculiari methodo platonica rerum universitas a Deo deducitur... quibus postremo sunt adjecta Zoroastris Oracula CCCXX ex platonicis collecta, Hermetis Trismegisti libelli et fragmenta, quotcunque reperiuntur ordine scientifico disposita ; Asclepii discipuli tres libelli ; nuptica Aegyptiorum a Platone dictata, ab Aristotele excerpta et prescripta philosophia ; Platonicorum dialogorum novus penitus a Fran. Patricio inventus ordo scientificus ; Capita demum multa, in quibus Plato consors, Aristoteles vero catholicæ fidei adversarius ostenditur*, 1591.

Pellicanus (Conrad Kurschner, réformateur suissse connu sous ce nom, 1478-1556), hébraïsant et théologien, auteur fécond. Parmi ses ouvrages sont : *De Modo Legendi et Intelligendi Hebræa* (1503) ; *Commentaria Bibliorum...* (1534-8) ; *Index Bibliorum* (1537), etc., etc.

Piccolomini (Francesco, 1520-1604), érudit italien et philosophe. Auteur de *Universa philosophia de Moribus* (1583), augmentée 1601 par le *Comes Politicus*, réponse à Zarabella) ; *De Scientia Naturæ* (1597) ; *De Arte Definiendi...* (1600), cité ici par Donne. Il a des commentaires aussi sur Aristote.

Rainolds (John Rainolds ou Reynolds, 1549-1607), professeur à Oxford, que Donne appelle « le plus savant de nos docteurs ». Crackenthorpe, qui était son élève, loue hautement son caractère et son savoir. Il entreprit la défense des églises réformées. Donne cite ici son *De Romanæ ecclesiæ idolatria* (1596).

Raymond de Sebonde. (Voir la II^e^ Partie, chap. IV, pp. 109 *et seq.*)

Robortello (Francesco, 1516-67), philologue italien, qui enseigna à Bologne, à Pise, Venise, Padoue. Il publia des éditions de plusieurs classiques. Ses *Variorum locorum Annotationes* parurent en 1543, *De Facultate historica* en 1548, *De vita et victu populi Romani sub imperat. Caes Augusti* (1567).

Rosellis (Antoine de), juriste italien, étudia le droit à Bologne, à Sienne et à Rome. Il mourut en 1466 : ses œuvres comprennent : *De Legitimatione ; De Jejuniis ; Monarchia, seu de Potestate, Imperatoris et Papæ* (publié 1483-87, Venise) ; *De Usuris ; De Successionibus ab Intestato*, etc., etc.

Scaliger (Joseph Juste) le plus grand philologue de France (1540-1609). Il appliqua les règles de la critique philologique aux écritures saintes et aux Pères, de même qu'aux auteurs classiques. Le renvoi de Donne est à sa grande œuvre *De Emendatione Temp.* (L. V, *de conditu mundi*).

Sacroboscus (John de Holywood), mort vers le milieu du XIII^e^ siècle, mathématicien anglais. Il utilisa parmi les premiers les écrits astronomiques des Arabes, et dans son petit traité *De Sphera* il condensa tout ce qu'il avait appris d'eux. Les commentaires sur ce livre ont été fort nombreux.

Smilerus (Josias Smiler, 1530-76), érudit suisse, connu comme mathématicien

et comme théologien. Donne cite ici son *Commentarius in Exodun* (1605). Il écrivit aussi *De Helvetiorum Republica Lib. II,* et plusieurs livres de théologie et de mathématique.

R. Solomon. Il y a plusieurs Rabbins de ce nom qui pendant les siècles antérieurs à Donne ont publié des commentaires sur l'Exode, et le renvoi de Donne à un tel écrit rend difficile une identification exacte.

Tostatus (Alonso Tostado, 1400-55), prélat espagnol. Auteur très volumineux, porté au mysticisme. Il écrivait en latin et en espagnol.

Vercellus, probablement Johannes de Vercellis, dominicain de Vercelli, appelé le *Decretorum Doctor,* qui enseigna le droit canon à Paris, et qui devint Général de son ordre en 1265. Il mourut en 1283. Il laissa des Sermons, et des épîtres.

APPENDICE V

AUTORITÉS POUR LES SERMONS

Dans ses sermons, Donne suit la méthode de son temps, et s'appuie à tout moment sur une autorité reconnue — celle d'un des Pères de l'Eglise par préférence, ou celle d'un docteur ou d'un philosophe connu. Dans ses sermons il s'occupe beaucoup de l'exposition, tant littérale qu'allégorique ou mystique, du texte biblique qui lui sert de sujet. Les exégètes des temps anciens et modernes sont donc fort souvent rappelés et le nom de St. Jérome est fréquemment sous sa plume. Aucun auteur, pourtant, n'est cité par Donne avec la même vénération ou aussi constamment que l'est St. Augustin. D'un autre côté, la liste des Pères, des docteurs du moyen âge, et des théologiens modernes, tant catholiques que protestants, est très longue Aux noms cités ailleurs ajoutons celui d'Isidore évêque de Séville (530-636) ; de Chrysologue (Pierre) évêque de Ravenne (406-50) ; de Fulgence évêque de Ruspe (468-533) ; de Mélite évêque de Sardes, qui fit, pour Marc Aurèle une apologie du Christianisme qu'il présente comme la vraie philosophie, de Maxime le confesseur (580-662). Les catholiques modernes, certes, sont parfois rappelés pour être critiqués, mais ce n'est pas toujours, ce n'est même pas le plus souvent, le cas. Le nom de Calvin est rappelé bien souvent comme l'est celui de Luther. Platon est souvent cité, en latin, parfois Plotin, et Philon d'Alexandrie.

Rappelons ici d'abord quelques noms classiques qui n'ont pas encore paru dans les Appendices. Il y a quelques allusions à, ou bien des mots cités de Hésiode et Pindare (en latin), Horace et Virgile, Tacite et Tite-Live, le philosophe Epictète, Lucien. *L'histoire Générale* de Polybe (210-128 av. J.-C.) est citée. Il y a une allusion à Pétrarque. Nous avons ailleurs énuméré rapidement les Pères ou Docteurs importants, avant de repasser avec un peu plus de détail les auteurs moins généralement connus, notons ici des renvois au Pseudo-Denys l'Aréopagite (qu'il appelle « Saint Denys »), et la fréquence avec laquelle St. Thomas aussi et St. Bernard sont cités.

Abulensis, c'est-à-dire Alphonse Tostatus (voir Appendice I).

Alcazar (Louis, 1554-1613), jésuite de Séville, et professeur de théologie. Il étudia surtout les écrits de St. Jean, et écrivit une *Investigatio arcani sensus in Apocalypsi*, un traité *De sacris ponderibus et mensuris*, etc. Donne le cite en parlant de l'Apocalypse de St. Jean.

Alciate, (André, 1492-1550), professeur de droit à Pavie et ailleurs, très important dans l'histoire de la jurisprudence. Donne cite ses *Emblemata*, qui furent traduits et commentés dans plusieurs langues. Il fit aussi : *Comment. in Pandect. Codicem et Decretales, De forma romani imperii, De veterum ponderibus et mensuris, De singulari certamine*, etc.

Alex. Ales, ou Halesius, franciscain, qui enseigna la philosophie scolastique à Paris, où il eut comme disciples Bonaventure et Thomas d'Aquin. On l'appela le *Doctor irrefragabilis*. Il mourut en 1245. Ses écrits comprennent : *Postillæ in universa Biblia, Summa universæ theologiæ* (imprimée à Bâle en 1502). *Quæstiones in IV. L. sententiarum* (Lyon, 1515), des commentaires sur Aristote, *Summa de virtutibus*, etc.

Cornelius Agrippa, de Nettesheim (1486-1535), philosophe allemand très doué et fort savant. Il a subi l'influence du mysticisme kabbalistique de Reuchlin et d'autres, et se mêla de la magie et de l'alchimie. Ses œuvres sont plusieurs fois citées par Donne. Il a écrit : *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1527), *De*

occulta philosophia (1531), aussi *Commentarii in artem Raymundi Lullii, De nobilitate sexus fœminei, De triplici ratione cognoscendi Deum*, etc.

Andradius, probablement Andratius ou Androtius (Fulirus), jésuite italien (1523-75). Il écrivit en italien plusieurs livres : *Piae considerationes de frequenti communione ; Meditationes de passione et morte Jesu Christi* et *Speculum viduitatis*, œuvres qui furent imprimées ensemble à Venise en 1581, et à Cologne en latin en 1612.

Arriba, ou Ariba, florissait au commencement du XVII^e^ siècle. Auteur d'un traité *De Gratia et libero arbitrio*, et d'une *Theologia speculativa*.

Ayguanus, ou Angriani (Aignan ou Aygran), Michel, de l'ordre des Carmes, parfois appelé Michel de Bononia (m. en 1401 ou 1416). Il écrivit *Super Sententiarum Libros IV, Commentaria in Psalmos* (Venise, 1603). *Opus de conceptione S. Mariæ*, des commentaires sur St. Matthieu, sur St. Luc, sur Micha, sur St. Jean, *Tabula decreti*, etc., dont quelques-uns restèrent en MS.

Bobius (Hubertus de Bobio, ou Bovio), docteur en droit italien, qui jouissait d'une grande renommée dans la première moitié du XIII^e^ siècle. Il fit des *Quæstiones et Determinationes, De ordine judiciorum, Positiones*, etc.

Bolduc. Boldutius, ou Bolducci (Jacob), capucin de Bologne, savant en théologie, dans l'histoire ecclésiastique et en jurisprudence, florissait dans la première partie du XVII^e^ siècle.

Boverius (Zacharie), capucin d'Italie (1568-1638), auteur de plusieurs livres : *Annales fratrum capucinorum, Demonstrationes symbolorum veræ et falsæ religionis adversus Atheistas, Judæos, Hæreticos, Orthodoxa consultatio de ratione veræ fidei...*, etc.

Biel (Gabriel), philosophe et théologien, mort en 1495, professeur à Tubingue. Il écrivit *Epitome seu collectorium circa Lombardi sententiarum libros, De monetarum potestate et utilitate, Lectura super canone missæ, Defensorium de obedientia sedis apostolicæ*, etc.

Bradwardine. (Voir la III^e^ Partie, chap. I, p. 139.)

Cantipratensis (Thomas), hollandais, entra en 1232 dans l'ordre de St. Dominique, mourut en 1263 (selon d'autres 1270, 72 ou 80). Ses œuvres sont : *Bonum universale, De apibus ; De natura rerum ; Vitæ B. Christinæ, B. Lutgardis, Margarethæ Iprensis, Johannis Abbatis I Cantimpratensis*, etc.

Melchior Canus. Dominicain espagnol, mort en 1560, professeur de théologie à Salamanque. Il laissa : *Loci theologici* (12 livres), *De poenitentia, De sacramentis des commentaires* sur Pierre Lombard, sur St. Thomas d'Aquin, et d'autres ouvrages.

Castro (Léon), de Valladolid, savant helléniste et hébraïsant, auteur d'un commentaire sur Isaïe et Osée. Il mourut en 1589.

Catherinus (Ambroise, 1487-1553), évêque de Naples, auteur d'un grand nombre de livres. Donne en cite à plusieurs reprises. *De conceptione B. Virginis ; De providentia et præscientia Dei ; De prædestinatione Christi ; De angelorum bonorum gloria et lapsu malorum ; De universali omnium morte et omnium resurrectione ; De lapsu hominis et peccato originali*, etc. ; aussi des commentaires sur la Genèse et les Epîtres de St. Paul, des traités contre Luther et contre Erasme ; et nombreux autres ouvrages.

Chifletius (Jo. Jac.) né à Besançon en 1588, étudia la médecine à Paris, Montpellier, Padoue, devint médecin de l'Archiduchesse Isabelle des Pays-Bas d'abord, puis du roi Philippe IV d'Espagne, et mourut en 1660. Ses écrits sont très nombreux. Il écrivit tant sur l'histoire et l'archéologie que sur les sciences naturelles. Donne cite son étude *De linteis sepulchralibus Christi servatoris*.

Coccius (Jodocus, 1581-1622), jésuite allemand, auteur de plusieurs livres : *Parallelon biblicum visionum Johannis, Historia Sanctorum Alsatiæ, Dagobertus rex, Episcopatus argentinensis, Disputatio de arcano S. scripturæ sensu, De vero et falso Antichristo*, etc.

Coster (François, 1531-1619), hollandais de l'ordre des jésuites. Ses écrits, qui sont très nombreux, sont quelques-uns dirigés contre les réformateurs ; d'autres sont des annotations sur le N. Testament, des Méditations et prières, etc., etc.

Cramerus. Les mots de Donne peuvent avoir rapport à deux théologiens luthériens de ce nom, Daniel (1568-1637), ou Andreas (1582-1640).

Durand, de Saint-Pourçain, dominicain du XIV^e^ siècle, connu au moyen âge

par le titre de *Doctor Resolutissimus*. Il laissa des sermons, des commentaires sur les Evangiles, sur le Livre des Sentences ; aussi : *Liber de origine jurisdictionum seu de jurisdictione ecclesiastica et de legibus, Statuta synodi diœcesanæ aniciensis* 1320 *celebratæ, Quæstiones XVI theologicæ varii argumenti, Quodlibeta IV, De statu animarum sanctarum a corpore resolutarum usque ad reunionem earum cum corpore in resurrectione, Commentarium super veterem Logicam.*

Dunstan, Saint, archevêque de Cantorbéry de 960 à 988. On lui a attribué plusieurs écrits : *Benedictionarium archiepiscopale, Regula vitæ monasticæ et in regulam S. Benedicti, Ordinationes cleri, De occulta philosophia, Epistolæ,* etc.

Escalante (Ferdinand), espagnol de l'ordre de la Sainte Trinité, qui vers 1612 professa la théologie à Séville, et qui publia un livre : *Clypeus concionatorum verbi Dei.*

Estius Wilhelm Est, (1541-1613), Chancelier de l'Université de Douai. Donne cite ses commentaires sur les Epîtres de St. Paul. Ses autres écrits sont : *Annotationes in præcipua ac difficiliora Scripturæ loca, In lib. IV sententiarum, In Apocalypsin, Martyrium Edin. Campiani,* etc.

Ferus, ou Jo. Wild, de l'ordre des franciscains, mort en 1554. Il a beaucoup écrit, surtout des *Enarrationes* ou *Annotationes* sur les différents livres de la Bible (Donne cite entre autres choses les *Annotationes in Exod.*).

Garantus (Garratus, parfois aussi Gazatus ou Garcetus), Martin, juriste du XV^e^ siècle, qui enseigna à Pavie et à Sienne, et qui écrivit beaucoup : *Commentarii ad feuda, tractatus de privilegiis, De rescripto, De cardinalibus, De dignitate, De principibus, De monetis, De bello, De primogenitura,* etc., etc.

Genebrard (Gilbert), français de l'ordre de St. Dominique, docteur en théologie de Paris (1563) et archevêque d'Aix en Provence en 1593. Il écrivit sur la langue hébraïque et le chaldéen, sur l'histoire des Juifs, aussi des traités de théologie, et un livre *De sacrarum electionum jure ad ecclesiæ gallicanæ redintegrationem.* Il mourut en 1597 vers l'âge de 60 ans.

Gennadius, patriarche de Constantinople (1453-59), le dernier des savants de Byzance. Il est dit avoir écrit plus de cent volumes. Sa *Confessio Fidei* présente un Turc en discussion avec Chrétien.

Gerard, Johann (1582-1637), fameux théologien luthérien, auteur d'un grand nombre d'ouvrages théologiques, des commentaires sur bien des livres de la Bible, des traités sur la prédestination, le péché originel, la Sainte Trinité, les anges, etc.

Heloisa. Donne cite une phrase des lettres d'Héloïse à Abélard (1070-1142) l'adversaire de St. Bernard. Il l'appelle « la sœur la plus savante et la meilleure matriarche et mère de cette église (the learnedest nun and the best matriarch and mother of that Church) qui ait jamais écrit ». Les modernes, s'intéressant surtout à la tragique histoire de leur amour, se sont souvent mépris sur la nature des lettres qu'Héloïse écrivait de son couvent à Abélard dans le sien, lettres où elle discutait des questions théologiques, et lui demandait des conseils pour la direction des sœurs.

Heshusius (Tilemann), théologien luthérien (1527-88). Donne cite son commentaire sur Isaïe. Il écrivit aussi sur beaucoup de questions théologiques : *De præsentia corporis Christi in S. Cœna, De vera Ecclesia, De servo hominis arbitrio, De peccato origin., De unione hypostatica,* etc.

Holkot, ou Holcoth (Robert, mort en 1349), dominicain anglais, qui professa la théologie à Oxford. Il écrivit : *Quæstiones super IV libros sententiarum,* des *Commentaires* sur différents livres de la Bible, *Philobiblus, Breviloquium,* et beaucoup d'autres études théologiques.

Hosius (Stanislaus, 1504-79), Cardinal, né à Cracau, assista au Concile de Trente. Parmi ses nombreux écrits il a laissé : *De expresso Dei Verbo, Dialogus de communione sub utraque specie, Judicium et censura de adoranda Trinitate, De actis cum diversis hæreticis, Explicatio salutationis angelicæ,* etc., etc.

Hugues de St. Victor (1096-1140), Comte de Blankenburg en Saxonie, qui entra de bonne heure dans l'ordre des Augustins, au couvent de St. Victor à Paris. Il tâcha de combiner le mysticisme et la scolastique. Il était aussi l'ami de St. Bernard. Ses œuvres sont : *De claustro animæ L. IV ; de medicina animæ ; de arca Noæ ; de sacramentis Christianæ fidei ; de meditatione ; de vanitate mundi ;* des commentaires sur différents livres de la Bible et d'autres écrits qui furent publiés ensemble à Paris en 1526, en 1588 à Venise, en 1617 à Mayence.

Justiniani (Benoît, 1550-1622), jésuite de Gênes, professeur de théologie au collège romain et prédicateur au Vatican. Donne cite *Explicationes in omnes Epistolas Pauli.* Il écrivit aussi une *Apologia pro libertate ecclesiastica ad Gallo-Francos,* des Oraisons, etc.

Cornelius a Lapide (1565 ou 7-1637), jésuite qui étudia à Lyon l'hébreu et la théologie. Il laissa des commentaires sur toute la Bible.

Levi Gerson, Lévi ben Gerson, ou Ralbagh, Rabbin, médecin et philosophe de Catalogne (m. 1370). Il laissa plusieurs écrits : sur les mathématiques, la logique, la philosophie, et un traité métaphysique : *les Guerres du Seigneur.*

Lorinus (Jean, 1559-1634), jésuite, né à Avignon qui enseigna la théologie avec succès dans différents collèges de la Compagnie. Il laissa des Commentaires sur les livres de Moïse, sur les Psaumes, le livre de la Sagesse, les écrits des apôtres, etc., aussi des *Epistolæ Catholicæ,* et *Commentaria in Aristotelis logicam.*

Mendoza (Franciscus, 1572-1626), jésuite portugais. Donne cite son *Discursus morales in libros Samuelis ;* il laissa aussi un commentaire sur les livres des Rois, des sermons, *Viridium sacræ et profanæ eruditionis.*

Munster (Sebastien Münster, 1489-1552), franciscain allemand qui quitta son ordre pour se joindre à l'église réformée. Il professa ensuite l'hébreu et la théologie à Heidelberg. Il laissa des travaux sur la langue hébraïque et le chaldéen, des Commentaires sur plusieurs livres de l'Ancien Testament. *Super novum instrumentum luminarium, Christiani cum Judæo colloquium de Messia Christianorum et Judæorum (hebr. et lat.).*

Mesues. (Voir p. 248.)

Cornelius Mussus, ou Musso (1511-74), naquit à Piacenza, entra dans l'ordre des frères prêcheurs et s'acquit une grande renommée comme prédicateur. Il devint ensuite professeur de métaphysique à Pavie, puis à Bologne. Il prit part aussi au concile de Trente. Il laissa un Traité *De visitatione et modo visitandi, Historia divina, Synodus bitontina,* etc.

Oleaster (Jérome, mort en 1563), portugais de l'ordre des Dominicains, savant en grec et en hébreu. Il écrivit des commentaires sur certains livres de l'Ancien Testament, et un livre *Contra hæreses sui temporis.*

Optatus, évêque de Milève en Numidie, composa vers 368 un traité contre les Donatistes.

Osiander (André, 1498-1552), hébraïsant célèbre comme prédicateur parmi les partisans de Luther. Quelques-uns de ses livres sont *Conjecturae de ultimis temporibus* (1544), *Harmoniae evangelicae* L. IV, etc.

Pamelius (Jacques de Pamèle, 1536-87), docteur en théologie, et évêque de St. Omer. Parmi ses œuvres on trouve : *Rituale SS. Patrum latinorum, Catalogus commentar. veterum selectorum in universa biblia, Micrologium de ecclesiasticis observationibus,* etc.

Panigorola (François, 1548-94), franciscain renommé comme prédicateur, devint évêque d'Asti. Outre ses *Sermons,* il écrivit : *Disceptatt. Calvinisticæ ; Paraphrasi Sopra Demetrio Falerio ; Vita Petri Apostoli ; Espositione leterale et mystica della Cantica di Solomone ; Dichiaratione leterale delle Lamentationi di Gieremia et de Salmi di David ; Theses generales ex universa S. Theologia desumtæ ; Rhetoricæ ecclesiasticæ Libri III.*

Peltanus (Theodor Anton), jésuite allemand, professeur de grec et d'hébreu puis de théologie à Ingolstadt, mort en 1584. *De peccato orig., De Satisfact. Christi, De majestate Corporis Christi, De Christianorum sepulturis, exequiis, et anniversariis, Theologia naturalis et mystica.*

Pelusiota (Isidore de Péluse), prêtre et disciple de St. Jean Chrysostome, écrivit un grand nombre de lettres exégétiques et morales, et *Liber adversus gentiles.* Il mourut vers 440.

Ribera (François de, 1537-91), jésuite espagnol, docteur en théologie de Salamanque. Il fit des commentaires sur les petits prophètes, sur le Nouveau Testament (Donne cite, par exemple, son commentaire sur l'Apocalypse), *De templo Hierosolymitano et iis, qui ad templum pertinent, Meditationes de præcipuis mysteriis vitæ Jesu Christi,* et une vie de Sainte Thérèse en espagnol.

Ruffinus (Tyrannius Rufinus), prêtre d'Aquitaine du IV^e^ siècle, mort en 410. Donne cite, comme étant de Ruffinus, des commentaires sur les Psaumes, qu'à cette époque on lui attribuait à tort.

Rupertus (Tuitiensis, 1591-1635), allemand qui abandonna son ordre (celui

des dominicains) pour se joindre à l'église luthérienne. Donne cite son œuvre : *Commentariorum de SS. Trinitate et ejus operibus in utrumque Testamentum libri XLII.* Ses autres écrits sont nombreux, des commentaires sur plusieurs livres de la Bible, et des traités sur différentes doctrines théologiques.

Philastrius, ou Philaster, évêque de Brescia, adversaire des Ariens. Il assista au Concile d'Aquileia en 381 et mourut en 387. Il laissa un traité *De Hæresibus.*

Piscator (Johannes, 1546-1626), théologien allemand, partisan de l'église réformée. Auteur de nombreux ouvrages de théologie, d'exégèse, et de controverse (contre Baronius, Bellarmin, etc.), d'une grammaire hébraïque, et d'une traduction de la Bible.

Vincentius Regius (1544-1614), jésuite de Palerme, auteur d'un traité *De Sanctissima Trinitate, Enchiridion evangelicorum, Evangelicarum dilucidationum L. III,* etc.

Remigius, archevêque de Lyon, mort en 874. *Liber de tribus episcoporum epistolis ; Libellus de tuenda immobiliter S. Scripturæ veritate et P. P. orthodoxorum autoritate fideliter sectanda ; Absolutio cujusdam quæstionis de generali per Adamum damnatione et speciali per Christum ex eadem creptione electorum,* dont il est question ici.

Salmeron (Alphonse, 1516-85) de Tolède, qui s'attacha à St. Ignace de Loyola, à l'inception de la Compagnie de Jésus, et s'acquit une grande renommée comme prédicateur. Ses écrits sur la Bible, qui suivent de très près les commentaires de Johannes Ferus (Wild) furent imprimés en seize volumes. V. Ferus.

Gasper Sanctius, jésuite espagnol (1554-1628), qui laissa des commentaires sur toute la Bible. Son livre, qui parut en 1616 à Mayence, était très admiré.

Sandæus (Maximilien van den Sanden, 1578-1656), de la société de Jésus, professa la théologie et la philosophie à Mayence et à Cologne. Parmi ses nombreux ouvrages on trouve : *Theologia symbolica,* citée par Donne, *Theologia mystica, Theologia juridica, De vita, Plato Christianus,* etc., et Donne cite aussi ses écrits pour la défense de la Compagnie de Jésus.

Schoenfeldus (Gregorius, 1559-1620 ou 28), Calviniste et docteur en théologie. Il laissa : *Centuria IV thesium theologicæ, Confessio generalis synodi casselanæ, Disputatio de resurrectione mortuorum* (citée par Donne), etc.

Sidonius Apollinaris (430-88), poète latin né à Lyon. D'abord préfet de Rome, il fut ensuite élu par le peuple évêque de Clermont. Donne cite fréquemment ses *Lettres* qui sont très importantes comme documents historiques.

Spondanus (Henri de Sponde, 1568-1643), qui publia en 1596 un traité *De cœmeteriis sacris.* Il fit aussi une épitome des *Annales* de Baronius qu'il continua jusqu'à l'an 1640.

Stellio (Nicolas Stelliola), médecin italien qui vers la fin du XVI^e^ siècle enseigna à Naples, auteur d'un livre cité par Donne, *De theriaca et mithridatio, horumque antidotorum apparatu et usu,* imprimé à Naples en 1577.

Stevartus (Peter Stevart, mort en 1621), docteur en théologie, écrivit des Commentaires sur le N. Testament, *Apologia pro Societate Jesu, Oratio de colloquio ratisbonensi,* etc.

Stunica, ou Zunniga (Didacus), ermite de l'ordre augustinien, Docteur en théologie de Tolède, qui vivait au XVI^e^ siècle. Il écrivit un *Commentarius in Jobum et Zachariam ; Philosophiæ prima pars ; In omnes sui temporis hæreticos sive de vera religione lib.* III.

Tappirus (Ruard Tapper), théologien catholique de Hollande qui assista au Concile de Trente. Il mourut en 1559. Parmi ses écrits sont : *Explicationes in articulos hoc seculo controversos, Orationes theologicæ, De providentia Dei et prædestinatione, Catechismus christianæ juventuti formandæ,* etc., etc.

Tostatus (Alphonse), évêque d'Avila, qui jouissait d'une grande renommée comme philosophe, comme théologien, comme docteur dans les deux droits, comme hébraïsant et humaniste. Ses écrits sont extrêmement nombreux, comprenant entre autres : *De SS. Trinitate, De figuralis paradoxis, In illud : ecce ! virgo incipiet, De statu animarum post mortem,* etc., et des commentaires sur la plupart des livres de la Bible.

Tremellius (Emmanuel), de Ferrare, juif converti au protestantisme, qui passa quelque temps en Angleterre. Il était surtout éminent comme hébraïsant, et il écrivait aussi sur le chaldéen et la langue syriaque. Donne fit une version poétique des Lamentations de Jérémie d'après la traduction de Tremellius.

Tryphoninus (Claudius), jurisconsulte, conseiller d'Alexandre Sévère, et auteur de *Disputationum L. XXI* dont il est question chez Donne, et *Notæ in Cerbidium Scævolam.*

Turrecremata, ou Torquemada (Juan, 1388-1468), dominicain, plus tard Cardinal. Ses écrits sont très nombreux, et traitent du droit canon, de la théologie, de question de dogme, etc.

Ulpian (Domitius Ulpianus) flor. vers 220 ap. J.-C., jurisconsulte romain, auteur d'une vingtaine de traités qui sont copieusement cités dans le *Digeste.* Donne dit de lui, en citant ces mots : *res fragilis et periculosa quæstio,* que sa parole à elle seule fait autorité en matière de droit.

Vegas (Manuel de Vega), portugais de la Compagnie de Jésus (mort en 1640 à un âge très avancé). Il écrivit : *De missa, De eucharistia, De cultu... Sanctorum, De vita et miraculis Lutheri, Calvini et Bezæ ; De principiis fidei,* etc., etc.

Vincentius Lerinensis, moine du couvent des îles de Lérins, mort vers 450 après J.-C. Sous le nom de Peregrinus il écrivit : *Commonitorium duplex adversus hæreticos* publié par J. Filesaco en 1619. D'autres œuvres lui ont été attribuées : *Objectiones adversus Augustini scripta, Doctrina de prædestinatione et libero arbitrio,* qui appartiennent en effet à Prosper d'Aquitaine.

Vives. (Voir II[e] Partie, chap. I, pp. 39-40.)

Vossius (Gerhardus Johannis, 1577-49), savant hollandais, théologien, historien et philologue, auteur très volumineux. Il fut pendant quelque temps chanoine de Cantorbéry (1629) mais revint bientôt en Hollande où il professa ensuite l'histoire à Amsterdam (1631-49). Nous ne pouvons ici énumérer ses nombreuses œuvres. Donne cite son *magnum opus, Historia pelagiana* (1618).

Les diverses autorités ne sont pas toujours d'accord sur les dates et sur les titres des livres.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS ..... *Page* VII
PRÉFACE ..... » IX
BIBLIOGRAPHIE ..... » X

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

INTRODUCTION ..... *Page* 1

La réputation de Donne est encore grande, mais peu de gens connaissent son œuvre, surtout sa prose. Son style et sa pensée sont également difficiles à comprendre pour les modernes. Il mérite pourtant une étude approfondie. Surtout une étude complète sur son érudition et les sources historiques et philosophiques de sa poésie « métaphysique » reste à faire Il est en même temps original, et très caractéristique de son époque. Son savoir était étendu, et il subissait toutes les influences de la période intéressante où il a vécu (1573-1631).

Un coup d'œil sur la situation littéraire en Europe à cette époque. L'influence de la troisième Renaissance se fait pleinement sentir en Angleterre quand Donne naquit en 1573. Elle affecte d'abord les choses extérieures de la vie avant de modifier la pensée. L'Italie d'abord, la France ensuite, devancent l'Angleterre dans ce réveil. La littérature espagnole offre bien des ressemblances avec celle de l'Angleterre, et a beaucoup intéressé Donne, qui a aimé également ses théologiens et ses poètes. La Hollande se distingue par ses savants et ses humanistes, dont certains eurent des relations avec notre poète. Quant à la littérature anglaise son drame surtout est beau, mais Donne ne s'y intéresse point. La poésie lyrique est aussi extrêmement riche. Les premiers essais en vers de Donne montrent l'originalité et la puissance de son talent. La satire, qui prend une nouvelle vie, l'intéresse. Ses contemporains admirent ses épigrammes. Il ne pratique presque pas le genre pastoral, alors très à la mode. Comme prosateur il mérite une haute place parmi les écrivains d'une des plus belles époques de la prose anglaise.

La cour est le centre de la vie littéraire. Sous Elisabeth, le goût du faste et du spectacle domine ; on a pour la reine un véritable culte. Sous Jacques I^er^ on s'intéresse plutôt aux discussions théologiques, la pédanterie du roi contribue à modifier le goût. La vie de Donne embrasse la partie la plus féconde en littérature du règne d'Elisabeth, et tout celui de Jacques. C'est une époque capitale pour la formation des temps modernes. Il importe de ne pas la séparer de la période médiévale. Tout enfant de la Renaissance que soit Donne par certains côtés, le caractère général de son esprit est médiéval.

Trois nouvelles influences modifient le fonds médiéval : 1° La Renaissance, 2° La Réforme, 3° La Contre-Réforme. Il ne faut pas chercher trop tôt l'apparition de l'esprit critique et sceptique, produit principalement par les nouvelles découvertes scientifiques, ni en exagérer l'importance. En réalité on le signale d'une façon évidente dans la littérature anglaise d'abord chez Hobbes. M. Cour-

thope dans son *Histoire de la Poésie anglaise* a montré le rapport qu'il y a entre le système de pensée du moyen âge, et les conventions littéraires qui se développent depuis le XIII[e] siècle jusqu'au XVII[e]. Mais il s'est un peu mépris sur l'esprit religieux de l'époque et sur Donne, qu'il appelle à tort sceptique. Donne est au contraire imprégné de l'esprit religieux du moyen âge et de son époque.

Ce qui caractérise la poésie anglaise de la première partie du XVII[e] siècle, c'est la recherche de l'esprit poétique (poetical wit). On admet en général la définition du Dr. Johnson : *discordia concors*. Les origines de ce goût sont expliquées par M. Courthope. Il montre leur relation étroite avec la logique du moyen âge.

Dryden se sert le premier du mot « métaphysique » à propos de la poésie de Donne. Ce dernier cherche son inspiration poétique dans la pensée philosophique de son époque, comme l'ont fait les deux grands poètes « métaphysiciens » Lucrèce et Dante. Avec Dante notre poète offre des ressemblances. La poésie métaphysique de Dante est née directement du système philosophique du moyen âge, qui établit des relations étroites entre le monde sensible et le monde intelligible. Dante et Donne acceptent la même conception en philosophie. On a tort de parler de « scepticisme » chez Donne. Il est profondément religieux. L'œuvre poétique de Donne exprime bien moins clairement que celle de Dante la conception religieuse et philosophique qui leur est commune. Le tempérament de Donne et les luttes intérieures, sans qu'il y ait lieu d'ébranlement général des croyances religieuses, obscurcissent cette idée. D'un autre côté, le progrès chez lui de *l'intellectualisme* vers le mysticisme, est tout à fait conforme aux conceptions du plotinisme qui a une part si grande dans la théologie du moyen âge et de l'époque dont nous parlons.

Ses contemporains reconnaissent essentiellement chez lui trois qualités : c'est 1° un novateur, 2° un érudit, 3° un bel esprit (wit). Certains vers (de King, Hyde, Corbet évêque d'Oxford, Lord Falkland, Ben Jonson, Isaac Walton) joints à l'édition posthume de ses œuvres témoignent de l'admiration à peu près universelle que ses contemporains avaient pour lui.

Donne s'est senti de bonne heure attiré par la science et la philosophie ; plus tard ce fut pour lui une question de profession, mais il reste avant tout poète, puis il est prédicateur et moraliste plutôt que théologien. Son œuvre manque de synthèse, elle ne lui mérite pas une place à côté de Dante ou de Milton. Donne paraît pourtant avoir un ensemble de qualités littéraires qui autrement développées auraient produit un poète plus grand. Ce manque de synthèse qui gâte son œuvre poétique vient-elle seulement du tempérament du poète, ou a-t-elle des causes extérieures ? Le poète a-t-il trouvé une satisfaction morale dans les occupations de ses années d'activité politique ?

Les controverses théologiques et politiques auxquelles il se mêla n'ont pu le satisfaire. Il n'a pu, en raison des conditions sociales et politiques de l'époque, défendre les idées de tolérance qui lui étaient naturelles. Il n'a jamais pu s'assurer, pourtant, qu'il existe une église unique qui ait le droit d'imposer aux autres ses dogmes. Les controverses religieuses avaient alors perdu leur caractère originel. Il s'agissait de questions secondaires de dogme et de politique, non de la vie même de l'église réformée. Elles incitaient le clergé anglican à s'adonner plus sérieusement à l'étude des Pères et des philosophes scolastiques.

On ne saurait exagérer l'effet de ces controverses sur les études en Angleterre. Elles passionnaient les esprits, et le savoir encyclopédique de Donne n'est pas chose extraordinaire à cette époque. Ses lettres et ses sermons montrent que toutes les classes s'intéressaient jusqu'à un certain point du moins, à des questions de théologie.

Donne a fondé une école poétique à laquelle appartiennent des écrivains de valeur. Chez ses imitateurs inférieurs l'obscurité devient un mérite et cache la faiblesse de la pensée. Ses meilleurs disciples s'éloignent un peu du maître. On compte parmi eux G. Herbert, Crashaw, Vaughan.

DEUXIÈME PARTIE

Vie et Formation Intellectuelle de Donne

CHAPITRE I

La Famille de Donne ; son Enfance et son Adolescence, et ses Premiers Essais Littéraires.... *Page* 31

Donne naquit en 1573 à Londres, d'une famille bourgeoise de condition aisée. La famille de sa mère surtout était très catholique. Parmi les ancêtres de Donne le plus connu est Sir Thomas More, frère de son arrière-grand'mère, né en 1478, mort sur l'échafaud en 1535. More se fit remarquer comme humaniste, et comme philosophe ; la noblesse de son caractère lui créa de nombreuses sympathies en Angleterre et sur le continent. Il est plotinien en philosophie, et exprime surtout une grande admiration pour Pic de la Mirandole, admiration que partagera Donne. La plus intéressante de ses œuvres est l'*Utopia*. — L'arrière grand-père de Donne, beau-frère de More, John Rastell, mérite aussi d'être mentionné. Sa fille s'est mariée au littérateur John Heywood (« L'Epigrammatiste ») qui par ses *Merry Interludes* prépare et annonce la comédie anglaise. Ses deux fils, les oncles de Donne, sont membres de la Compagnie de Jésus. Ellis a peu vécu en Angleterre, tandis que Jasper eut des relations continuelles avec son pays et sa famille pendant les années d'enfance de Donne. Il vint en Angleterre comme émissaire du pape, se brouilla ensuite avec ses coreligionnaires, et fut enfin exilé en 1585. C'était un homme instruit, mais d'une nature vaniteuse et même puérile. — La part des jésuites dans le mouvement de la Contre-Réforme et surtout leur influence sur les études, doit être rappelée, car ses oncles ont pu exercer une certaine influence sur la formation de Donne. Cette Compagnie contribua à l'avancement des lettres, mais toujours avec l'intention de développer l'influence de leur ordre. Donne plus tard dirige ses attaques les plus rudes contre les jésuites, mais toute sa vie il conserve le goût de l'étude que ses oncles ont probablement encouragé chez lui. — Il a ainsi tout un héritage de traditions catholiques. Souvent dans l'œuvre de sa maturité il fait allusion à cette époque et à ce milieu très religieux. — Son père meurt jeune ; sa mère dissipe peu à peu sa fortune au service de l'église proscrite alors en Angleterre. Le frère cadet de Donne, jeté en prison pour avoir recueilli chez lui un père jésuite, y mourut de la fièvre à l'âge de dix-neuf ans. Donne rappelle plus tard ce que sa famille a souffert pour la religion que lui-même il devait abandonner de bonne heure.

Donne est un enfant précoce. Son biographe le compare à Pic de la Mirandole et la comparaison mérite d'être retenue. Il est envoyé de bonne heure à Oxford, d'où il passe à Cambridge. Déjà il s'intéresse à la littérature espagnole. Plus tard il se familiarisera avec les poètes, avec les théologiens connus, et même avec les écrivains simplement populaires de l'Espagne. — L'influence de ce pays se fait sentir en Angleterre, surtout après le mariage de Catherine d'Aragon avec Henri VIII. Oxford fut le centre d'un mouvement assez considérable en ce sens. Vivès y enseigna, Francis Meres, Leonard Digges et d'autres littérateurs et savants anglais s'y rattachent. Le mysticisme espagnol a plus tard beaucoup attiré Donne, mais il est douteux que les tendances mystiques fussent déjà très prononcées chez lui.

Il se crée des amitiés. Les deux frères Brooke, l'un poète, l'autre théologien et Sir Henry Wotton sont au nombre de ses amis. — En 1592 il s'installe à Londres, au collège de droit de Lincoln's Inn. Il y fréquentera une société littéraire et savante, dans laquelle les classiques sont fort en honneur. Donne pourtant ne se montre pas très familier avec les poètes de l'antiquité. — Pour le droit, dans lequel on se spécialisait d'ailleurs assez peu, sans le négliger il ne s'y adonna pas d'une façon exclusive. Il continue ses études dans d'autres directions. — Déjà il s'intéresse beaucoup à la théologie. — Walton croit que dès cette époque Donne envisage l'obligation qui va s'imposer bientôt à sa conscience : il va avoir à opter nettement pour l'une ou l'autre des deux églises, romaine ou anglicane. Mais il semble que l'intérêt qu'il porte alors à la théologie est intellectuel plutôt que religieux. D'après certains poèmes ses sympathies paraissent le porter encore vers les catholiques. — D'autres vers écrits à la même époque ont des allusions intéressantes. — La satire l'attire, genre littéraire que plus tard il estime assez peu. — En 1596 il s'engage au service du Comte d'Essex, qui avait organisé une expédition contre l'Espagne. Donne l'accompagne à deux reprises (1596-1597). Deux épîtres en vers *La Tempête* et *Le Calme* décrivent des incidents du voyage.

Donne passe ensuite quelques mois en Espagne et en Italie ; il étudie la langue, les mœurs et les lois des deux pays. Toute sa vie il conserve ce goût du voyage, général d'ailleurs à cette époque.

CHAPITRE II

Années de Travail Littéraire..... *Page* 52

En 1598 Donne devient secrétaire de Sir Thomas Egerton, homme d'état très en vue, chez lequel il se trouve en relation avec des personnes distinguées. Il jouit désormais de la protection et de l'amitié de plusieurs dames de la cour, surtout de Lucy Comtesse de Bedford et de Madame Herbert.

En 1601 il entreprend un poème satirique ayant pour sujet la théorie de la métempsychose. Le poème reste inachevé ; il contient de beaux passages, mais le poète n'a pas réussi à développer son sujet. L'influence des écrits talmudiques et kabbalistiques s'y révèle. Donne connaît ces derniers par les ouvrages de Pic de la Mirandole, et ses disciples, et par ceux de Reuchlin. Il parle assez souvent de la Kabbale, surtout dans ses *Essais de Théologie* (1615). Des vers à Madame Herbert roulent sur l'emploi mystique du nombre cinq. D'autres écrits à cette époque contiennent des allusions philosophiques. Ils sont parfois d'un réalisme plutôt grossier. Il ne faut pas leur attribuer trop d'importance au point de vue autobiographique.

En 1601 Donne épouse clandestinement la nièce et fille adoptive de Lady Egerton. Le père se venge en lui faisant perdre son poste chez Egerton. Pendant les années qui suivent, Donne et sa jeune femme connaissent parfois l'extrême pauvreté. De 1603 à 1605 ils vivent chez Sir Francis Wooley, cousin de Donne. Notre poète y continue ses études, en droit canon et civil, en théologie, en histoire, etc. Certaines lettres intéressantes datent de cette période. Donne collabore ensuite avec Morton, le défenseur de l'église anglicane contre les catholiques, chez lesquels un renouveau de forces est à constater vers cette époque.

A partir de 1606 Donne voyage et passe même quelque temps sur le continent. En 1607 Morton devient chapelain du roi. Il pousse Donne à entrer dans les ordres. Celui-ci ne s'y sent pas préparé. Il est encore sans situation, il a déjà quatre enfants. Il s'est depuis longtemps attaché à l'église nationale. Dans des passages fort intéressants de ses lettres et ailleurs, il parle de l'évolution qui l'a conduit du catholicisme au protestantisme anglican. La liberté de pensée l'attire, et son attachement à l'Angleterre n'est pas sans influence sur ce changement. C'est ce qui explique ses attaques contre les jésuites. — Ses idées de tolérance sont en avance sur son époque. On les retrouve chez Sir Thomas

Browne (*Religio Medici*, 1635). Donne ne considère point cette transition du catholicisme à l'anglicanisme comme un changement en matière religieuse, l'église anglicane n'admet pas qu'elle ait rompu avec le passé. — L'étude constante des Pères et des Docteurs de l'Eglise avait une influence très profonde à cette époque, surtout dans l'église anglicane.

CHAPITRE III

Années de Travail Littéraire (Suite)..... *Page* 70

Vers 1608 Donne compose le *Biathanatos*, une défense du suicide qu'il n'a jamais voulu publier, mais qu'il conserve soigneusement. Une édition posthume parut en 1644. Une tristesse native chez lui s'est aggravée de maladie, de manque d'argent et d'autres ennuis. Il est hanté par l'idée de la mort. Le raisonnement du traité est subtil, l'argumentation vigoureuse ; il fait preuve d'une vaste érudition. L'auteur y ajoute une liste de cent quatre-vingt-sept autorités qu'il cite. En 1609, étant malade, il compose des *Litanies*. Les tendances mystiques deviennent plus prononcées chez lui. Sa Couronne de sonnets religieux date de la même époque. On y trouve des souvenirs de St. Bernard. En 1610 il compose une élégie sur une certaine Elisabeth Drury. La pièce paraît en 1611 ; elle fait partie d'un poème plus long, le *Premier Anniversaire*, auquel s'ajoute le *Second Anniversaire* en 1612. C'est son œuvre poétique la plus importante. Le poète nous exhorte à nous dégager des liens, des affections de ce monde, pour nous placer au point de vue de l'éternité. Certaines idées courantes sur la dégénérescence supposée du monde physique et qui remontent à St. Cyprien, s'y retrouvent. Le mysticisme de Donne devient de plus en plus prononcé ; l'influence de l'école de Dante est évidente. La pièce est foncièrement médiévale. Les hyperboles de Donne ont déplu également à bon nombre de ses contemporains et à la plupart des critiques modernes.

A la suite de ses travaux pour Morton, Donne publie un traité de controverse, qui paraît en 1610, sous le titre du Pseudo-Martyr. L'auteur prétend que les catholiques qui meurent par les ordres de l'autorité civile en Angleterre ne peuvent s'appeler « martyrs ». D'après lui, ils ne meurent pas pour leur religion, mais pour avoir refusé d'obéir à la loi de leur pays et de reconnaître l'autorité royale. Ce traité montre de nouveau l'érudition de Donne, et son sens critique en même temps. La question soulève l'ancienne dispute entre l'autorité civile et l'autorité ecclésiastique. C'est un débat général à cette époque. Les jésuites plaident en faveur du tyrannicide ; les calvinistes se rangeraient, eux, du côté des défenseurs de la théocratie ; certains légistes, et surtout Buchanan, font remonter jusqu'au peuple la source de tout pouvoir.

De la même année datent certains vers à Sir Edward Herbert (depuis Lord Herbert de Cherbury, 1582-1648). Ce philosophe est très lié avec Donne. Sa vie est bien mouvementée, sa philosophie fort intéressante. Sa théorie des idées innées et de la religion naturelle ont des rapports intimes avec les conceptions de Donne. Sa doctrine est fortement imprégnée de plotinisme. Ses idées sur la Nature, le Destin et la Providence divine rappellent celles de Donne. Certaines conceptions fatalistes paraissent être assez répandues vers cette époque. Un peu plus tard (quelques années avant 1678) Cudworth écrira son *Système Intellectuel* pour les combattre. — Les vers à Herbert (1610) contiennent des réflexions morales et métaphysiques.

Une satire en prose, *le Conclave d'Ignace*, date de 1611. Une édition latine parut vers le même moment. Elle est dirigée contre les jésuites. Le ton en est âpre, parfois grossier, mais l'auteur se révèle d'une adresse remarquable. Les jésuites en Angleterre apparaissent alors sous un jour désavantageux : le jésuite est le conspirateur. — Dans cette satire, il est aussi question des récentes découvertes scientifiques. Donne s'y intéresse, mais son point de vue est celui du moyen âge en général. C'est au fond un mystique, pour lequel les choses de ce

monde n'ont qu'une valeur très relative. L'effet qu'ont sur sa génération les découvertes scientifiques est plutôt de fortifier le mysticisme, paraît-il. La pensée médiévale en général était indifférente, peut-être, aux sciences, mais non pas hostile.

CHAPITRE IV

DERNIÈRES ANNÉES ..... *Page* 101

En 1611 Donne voyage de nouveau avec Sir Robert Drury. Il passe d'abord quelques mois en France : des lettres qui datent probablement de l'époque parlent de la philosophie d'Averroès, du droit, de ses études de langues orientales. Il visite ensuite l'Allemagne, les Pays-Bas, et revient en 1612 en Angleterre. Sa santé loin de s'être améliorée avait plutôt empirée. — A partir de cette année il se lie avec Lord Rochester, depuis Comte de Somerset, favori de Jacques 1er. — Donne paraît songer plus sérieusement à entrer dans les ordres ; en 1614 le roi l'engage à se décider. Jacques malgré ses nombreux défauts comme homme et comme roi, a toujours apprécié et protégé les études. Avec lui Donne reste désormais en relations qui leur font honneur à tous deux. Donne est royaliste convaincu, défenseur du droit divin. Il ne paraît jamais s'être rendu compte des troubles politiques qui se préparaient pendant les années qui précèdent sa mort. Il est aristocrate de sentiment bien que pour lui la valeur personnelle ne puisse reposer que sur la noblesse de caractère. — Il se prépare pour les ordres. En 1615 il écrit ses *Essais de Théologie*. Ils contiennent entre autres choses une critique des doctrines de Raymond de Sebonde avec lequel Donne a d'ailleurs des points de contact. On y trouve des allusions au scepticisme, conception qui n'a pas d'attraits pour Donne, pas plus qu'elle n'en a pour le moyen âge en général. Quelques vers de Lucrèce l'amènent à parler des épicuriens, dont les doctrines trouvent des partisans à l'époque. — En 1617 sa femme meurt. Donne se voue de nouveau avec ardeur au service de Dieu. Ses tendances mystiques s'accusent de plus en plus. Il n'en conserve pas moins son goût pour l'étude. — Dans la même année il est nommé Lecteur à Lincoln's Inn, et prédicateur de la Société des Juges. — En 1619 il voyage comme chapelain de Lord Doncaster, qui part en mission en Bohême. Au retour il visite les Pays-Bas, et prêche devant le synode de Dort. — En 1621 il devient Doyen de la Cathédrale de St. Paul. — En 1623 il compose, pendant une maladie grave, ses *Dévotions*, méditations religieuses mêlées de prières. Il continue à prêcher régulièrement. — Sa santé s'affaiblit pourtant et il meurt en 1631. Quelques semaines avant son trépas il fait faire son portrait ; il y est représenté enveloppé de son linceul. Il compose lui-même l'épitaphe latine qui est inscrite sur son tombeau dans l'Abbaye de Westminster.

TROISIÈME PARTIE

DOCTRINES DE DONNE

CHAPITRE I

DE L'UNIVERS OU DE L'ETRE ..... *Page* 117

Le moyen âge est avant tout une période théologique. — Une étude générale de la pensée de Donne fait ressortir chez lui trois traits essentiels : — 1° Sa conception est foncièrement théologique. 2° Son attitude envers les sciences physiques est celle qu'on a en général au moyen âge. 3° Il fait une place considérable à l'autorité.

1° Pour Donne, théologie et philosophie sont étroitement liées. Il est surtout préoccupé par les questions de Dieu, de l'âme immortelle, de l'union de l'âme avec Dieu. Pour lui, Dieu est partout ; c'est l'attitude intellectuelle de l'époque. Ce sera en bonne partie l'attitude aussi de Descartes, même de Locke. 2° Le domaine des sciences n'est pas encore défini ; physique et métaphysique se mêlent l'une à l'autre. 3° Donne conserve d'une façon générale l'habitude médiévale d'en appeler à l'autorité. La foi et la raison dirigent la pensée médiévale, mais on s'appuie volontiers sur une autorité reconnue. Donne cite des textes souvent allégués au moyen âge, à propos de la valeur propre de la raison (surtout Saint Jean I. 9) textes qu'il commente à la manière de ses devanciers.

Par le mot *Ecole* 1° Donne comprend l'ensemble des doctrines philosophiques et théologiques dont quelques-unes sont encore en discussion. 2° Il indique aussi une suite ininterrompue de penseurs qui s'étend depuis Saint Augustin, jusqu'au temps de Donne lui-même. 3° Souvent le mot représente en réalité les doctrines de Saint Thomas d'Aquin. — On paraît aussi discuter fort souvent encore ces questions d'un genre hypothétique qu'on a reproché au moyen âge de perdre son temps à vouloir résoudre.

Il est difficile de reconstruire sa doctrine car il n'en a pas fait une exposition systématique. Au moyen âge, ainsi qu'à l'époque de Donne, la question de la création, question de métaphysique pure, était capitale. La conception de causalité a une place importante dans le système médiéval. Dieu est la cause efficiente et la cause finale ; dans toutes les branches de la science on cherchait la *cause* ou *l'essence*. Pour l'homme, le *Summum Bonum* est l'union avec Dieu, la Cause éternelle qu'il cherche toujours.

Dans ses *Essais de Théologie* Donne s'occupe d'abord de la création du monde. Plusieurs théories à ce sujet sollicitaient alors les esprits : 1° Dieu a créé l'Univers entier *ex nihilo* (doctrine juive et chrétienne orthodoxe). 2° Il y avait au commencement une matière première et informe, co-éternelle avec Dieu, existant par Dieu pourtant, et dont Dieu est la cause. De cette matière Dieu a fait l'Univers (doctrine attribuée à Platon, acceptée par certaines écoles arabes, par certains chrétiens hétérodoxes, etc.). 3° L'Univers existe, il est vrai, par la volonté de Dieu, mais il a existé et il existera éternellement, tel qu'il est (doctrine tirée des œuvres d'Aristote, acceptée par certains philosophes hétérodoxes).

Pour la défense et l'explication de leur thèse de la création *ex nihilo*, les chrétiens firent des emprunts aux philosophes. Le moyen âge n'avait pas connu grand'chose de Platon en dehors du *Timée*, qu'on rapprocha de bonne heure de la Genèse, et des premiers versets de l'Evangile selon Saint-Jean. Les conceptions plotiniennes influèrent beaucoup sur les idées de St. Augustin. C'est de lui que dérivent essentiellement la doctrine chrétienne sur la création. La doctrine acceptée par Donne a donc des détails néo-platoniciens. On peut la formuler ainsi : 1° Dieu a tiré l'univers du néant ; 2° Le monde intelligible et le monde sensible ont été créés en un seul moment, et c'est le moment où le temps lui-même commença ; 3° En ce qui concerne le monde sensible, Dieu a créé d'abord une matière première capable seulement de recevoir des formes. Sur ce dernier point l'opinion du moyen âge est divisée et Donne sans s'exprimer d'une façon nette, semble pourtant adopter cette opinion. Quant aux âmes humaines, il croit à la « création continue » ; 4° Tout a été créé d'après des images ou formes exemplaires qui existent éternellement au sein de Dieu.

Donne s'attache à défendre la conception de la création *ex nihilo*. St. Augustin avait donné à ce dogme une importance capitale en combattant les manichéens. Le moyen âge avait aussi à combattre le panthéisme de certains philosophes arabes, les doctrines des Amauriciens et d'autres sectes. Donne combat également certains infidèles de son époque. Il discute assez longuement la question de la matière première, et celle de savoir ce que Moïse entend par ces mots : « Dieu a fait le ciel et la terre ». Bien des médiévaux avaient cru (surtout parmi les arabes) que le ciel est incréé.

Quant à l'existence, existence et perfection sont une seule et même chose. *Inquantum sumus boni sumus* (St. Augustin). Le plotinisme de Donne à cet égard est fortement marqué, et ses doctrines ne lui sont point personnelles. Il adopte le point de vue de St. Thomas, du Pseudo-Denys, de St. Augustin, et il remontera ainsi à Plotin. — Le mal n'est donc qu'une privation, au point de vue métaphysique il n'a pas d'existence, il se détruit lui-même : Donne cite Bradwardine, qui allègue des commentateurs arabes d'Aristote. Donne rappelle cer-

taines conceptions des vieux réalistes outrés qui attribuent l'être aux ténèbres, au néant.

En tant que moraliste pourtant Donne met en garde contre la notion que le mal, quoiqu'il soit une privation, n'ait pas d'existence propre. En réalité il n'y a que du mal en nous, nous avons à lutter continuellement contre le péché qui nous guette à chaque pas. C'est avec le péché d'Adam que la mort est entrée dans le monde.

Tout ce que Dieu a fait, il l'a fait selon une idée ou image éternellement, présente en lui. Le monde est éternel en ce sens seulement que son image, sa forme, existait éternellement au sein de Dieu. Donne cite St. Thomas, St. Anselme, St. Augustin, etc. — La création était aussi un acte de miséricorde. Dieu exerce sur l'homme sa bonté, sa miséricorde.

Donne arrive ensuite à la question du miracle. Ses idées ne sont pas arrivées à l'état définitif. Un miracle, dit-il, est quelque chose qui est en contradiction avec les lois de la nature ; la création n'est pas un miracle, la nature elle-même n'existant pas encore. Ailleurs il dit que le mot miracle n'est qu'un aveu d'ignorance de notre part. L'idée se trouve chez St. Thomas, mais n'est pas développée par lui, ni par Donne, dans le sens du rationalisme moderne. Donne considère longuement les miracles de Moïse ; une comparaison avec certains passages du *Tractatus Theologico-Politicus* est intéressante à faire.

Au moyen âge on refusait à Dieu la possibilité de faire des choses *contradictoires* en elles-mêmes. — Donne énumère les actes qu'on appelle « impossibles » pour Dieu. Il reproche aux catholiques de lui faire accomplir des choses impossibles par leurs miracles fréquents, et de détruire ainsi la Divinité elle-même. *La Logique de Port-Royal* se donnera pour tâche dans son dernier chapitre se réfuter de telles accusations ; dans d'autres parties de cet ouvrage, au contraire, on y trouve des conceptions sur les relations de la raison avec la foi très semblables à celles de Donne.

CHAPITRE II

De Dieu ..... *Page* 153

On peut préciser la conception de la divinité chez Donne. Notre connaissance de Dieu dans cette vie, même dans la vie future, restera toujours fort incomplète. Donne cite St. Bernard, Dieu seul peut connaître Dieu pleinement. L'intelligence humaine ne connaissant l'objet que par affinité ne peut connaître Dieu. Il dépasse infiniment la capacité de la créature. L'homme peut connaître la *Natura Naturata,* mais non pas la *Natura Naturans.*

L'homme, sans comprendre Dieu d'une façon adéquate, le connait partiellement. Toute l'école est d'accord là-dessus. Les thomistes et les scotistes ne disputent que sur leur manière dont il faut définir cette proposition : *Deus est,* que tous admettent comme une vérité fondamentale à la portée de la raison naturelle. — L'homme arrive à la connaissance de Dieu par la raison, la foi et la grâce. Pour la première, elle nous démontre *l'Unité* de la Divinité : elle ne suffit pas pour admettre la *Trinité.* Ici la grâce et la foi doivent intervenir. Il y a deux grâces, l'une générale, l'autre particulière. — Dieu nous parle continuellement dans les œuvres de la nature. Donne cite St. Jérôme, etc., à ce sujet.

La foi seule mène au salut. Pour les simples, elle suffit sans qu'on ait un savoir plus étendu. Mais d'autres ont besoin en plus d'une science théologique. Il y a deux méthodes pour se diriger dans la construction d'une théologie : la voie négative et la voie affirmative. Dieu n'est rien de tout ce que nous connaissons, et en même temps on peut lui attribuer toutes les perfections que nous entrevoyons vaguement. — La valeur de la voie négative a été reconnue par les grands docteurs du moyen âge, et Donne est familier avec cette méthode. Il s'en sert aussi à sa façon dans ses poèmes séculiers. Elle est surtout développée par les mystiques ; le Pseudo-Denys fait une place très grande à cette conception, qui a été mise en évidence par Plotin. Elle joue un rôle important dans le mysticisme allemand. On peut citer spécialement la *Théologie Germanique* très connue en Angleterre vers cette époque. Quoique Donne n'en parle

jamais on constate des analogies frappantes d'idées entre lui et l'auteur de la *Théologie*. Les mystiques de la Kabbale font constamment usage de la théologie négative.

Cette méthode ne peut satisfaire la nature de Donne, car elle tend trop à l'anéantissement de la personnalité individuelle en face de cette divinité inaccessible. St. Augustin, St. Anselme, St. Thomas qui la connaissaient, s'appuient surtout sur la théologie positive, sur les perfections de Dieu. Donne recherche avant tout un Dieu Créateur, Rédempteur, Consolateur. Il le trouve dans le Christ. — Donne est ébloui par « la lumière insondable », il se perd dans « l'abîme de la Divinité ». Mais aux pieds du Christ il trouve la paix. — D'un autre côté, pourtant, il n'aime pas trop les discussions métaphysiques sur la nature de Dieu. Un passage de ses *Essais de Théologie* montre combien tous nos termes sont loin d'exprimer une conception adéquate de la nature divine. Il tâche en vain de trouver des mots pour exprimer cette toute-puissance. — Quant au monde, « son idéation a été de toute éternité » dit-il. Et de même que tous les hommes étaient en Adam, de même l'Eglise était en Jésus-Christ. Enfin, parmi bien des choses incertaines, une chose est constante, à savoir, la bonté de Dieu. Lui seul est bon. Nous pouvons lui attribuer les perfections que nous concevons ; car selon Plotin, l'âme ne pourrait connaître les intelligibles s'ils n'avaient pas d'existence réelle. Donne cite S. Jérôme : *primarium nomen Dei bonitas*, et le Pseudo-Denys : *Imminuibilis bonitas*. En plus des perfections attribuables à Dieu, certains mystères de la nature divine sont révélés à l'homme dans la Bible, et la grâce elle-même vient donner plus de clarté à cette connaissance. Parmi ces mystères Donne parle fort souvent de celui de la Trinité, et cette insistance le rapproche de ses prédécesseurs médiévaux. Il se réfère surtout à St. Bernard. — Donne ne touche pas à la question de savoir si l'intellect ou la volonté a la priorité en Dieu. — Un autre sujet sur lequel il s'étend s'est la question de l'éternité divine et l'immortalité de l'âme. Il suit St. Augustin, qui rejetait l'idée plotinienne que les âmes sont éternelles.

CHAPITRE III

DES ANGES OU SUBSTANCES SÉPARÉES..... *Page* 174

L'Univers pour Donne comprend toute une région intermédiaire en quelque sorte entre l'absolu et le monde matériel. Les anges, intelligences, ou substances séparées sont aussi réels pour lui que les hommes avec lesquels ils sont en relations continuelles. La théologie les regarde comme les messagers de Dieu. L'œuvre poétique et théologique de Donne est remplie d'allusions à ce sujet. Ce n'est pas chez Donne une survivance qui va bientôt disparaître. Chez tous ses contemporains le même intérêt et la même croyance se montrent, et des allusions fréquentes dans le traité de Locke sur l'entendement humain, par exemple, révèlent la place considérable que cette conception occupe encore chez lui.

Les sources auxquelles l'angéologie chrétienne a puisé sont nombreuses. L'Ancien Testament et le Nouveau abondent en scènes où il est question de l'ange de Dieu, quoique ce mot n'indique pas toujours un agent surnaturel, comme Donne le reconnaît. Mais c'est en se liant avec la philosophie plotinienne que la théologie chrétienne a ouvert la porte à l'angéologie proprement dite. Les ouvrages du Pseudo-Denys l'ont systématisée. Elle a un grand rôle aussi chez les penseurs juifs et arabes.

Selon Donne, les anges sont continuellement en relations avec les hommes. C'est leur gloire de jouer le rôle de messagers de Dieu. Donne cite St. Bernard, le Pseudo-Denys, etc., bien qu'il ne puisse attribuer à ces intermédiaires une part essentielle dans le salut de l'individu.

Sur la nature des anges deux doctrines surtout se trouvaient alors en présence. 1° Celle du christianisme orthodoxe (St. Thomas) et Maimonide aussi chez les Juifs, est acceptée par Donne les anges sont de purs esprits, absolument séparés de toute matière. 2° Celle des scotistes, de l'Avicembron parmi les Arabes, est exposée par un contemporain de Donne, R. Crackenthorpe : il y a deux matières, l'une corporelle, l'autre spirituelle, entre lesquelles à vrai dire, la diffé-

rence est plutôt quantitative que qualitative. Il n'y a que Dieu qui soit sans aucune matière. Avec la conception scotiste se confond parfois insensiblement celle qui mène directement au panthéisme. *Le Théâtre Universel de la Nature* de Jean Bodin en fournit un exemple.

La théorie des deux matières prend son origine chez Plotin. Crackenthorpe la défend et tâche de trouver parmi les anciens et les Pères de l'église des partisans de cette doctrine. St. Thomas s'y oppose définitivement. Donne suit ce Docteur.

Comment donc s'explique-t-il que les esprits purs communiquent avec les hommes ? On utilise une autre doctrine de la psychologie de Plotin qui parle du corps éthéré ou igné (πνεῦμα) auquel l'âme s'unit avant sa descente dans le monde. Cette conception n'a pas servi dans la psychologie des chrétiens orthodoxes (ni chez Donne) mais Cudworth la met largement à contribution dans son *Système intellectuel de l'Univers* (1676). Il y examine la manière dont elle a servi à d'autres philosophes, Platon, Origène, Porphyre, Proclus, etc.

Les chrétiens orthodoxes utilisent cette conception dans l'angéologie. Les anges revêtent une forme pour communiquer avec les hommes, une forme tantôt de flamme, tantôt de vent. Donne tire parti de cette conception dans ses poèmes. Maimonide en parle longuement, et affirme que même ce corps dont l'ange a revêtu momentanément l'apparence, n'est qu'imaginaire, et sans existence réelle en dehors de l'idée de l'homme. St. Thomas explique que le corps est adjoint à l'ange qui en est le *moteur* et non la *forme*. Les scotistes de leur côté admettent aussi que les anges ne sont pas unis aux corps comme l'âme humaine l'est au sien. L'ange est présent dans le corps comme le marin dans sa barque.

St. Thomas qui insiste sur la nature entièrement immatérielle de l'ange et qui regarde la *materia signata* comme le principe de l'individuation, considère que chaque ange constitue une espèce à lui seul. Donne fait allusion à cette idée à plusieurs reprises, mais il semble parfois qu'il offre lui-même une solution plus plotinienne de la question de l'individuation que les thomistes. Les textes sont cependant insuffisants pour fixer notre opinion.

Le Pseudo-Denys a développé le système hiérarchique des êtres célestes. Ils sont distribués en trois hiérarchies, dont chacune comprend trois ordres. La première hiérarchie s'attache plus spécialement à la divinité, les deux autres sont des messagers célestes. Au ciel chacun se contente de sa place. Donne revient très souvent sur cette idée.

Les anges ont-ils été créés avant le monde sensible ? Donne considère la question en rappelant la solution de St. Jérôme, de Théodoret, de St. Augustin, de St. Thomas, etc. Encore les anges, selon Donne, étaient-ils créés capables de pécher. Un certain nombre sont tombés, les autres ne peuvent plus déchoir, ayant reçu « la confirmation de la grâce ». Pour les anges déchus il n'y a plus jamais d'espoir. Donne est aussi affirmatif que Milton le sera plus tard. C'est par orgueil qu'ils ont péché, ils ont cessé de contempler la divinité. Donne fait souvent allusion à l' « hérésie » d'Origène qui croyait qu'après une infinité de siècles Satan lui-même s'unirait à nouveau à Dieu. Les hommes de bien prendront au ciel la place des anges déchus.

L'homme et l'ange ont tous deux l'image de Dieu en eux. La raison aussi leur est commune. Les anges ne peuvent pas, comme les hommes, avoir des connaissances sensibles. Ils ont la *vision en Dieu* par laquelle ils savent toutes choses. Ils ne connaissent pourtant pas de leur nature les pensées des hommes, affirme Donne, se rangeant ainsi du côté des thomistes, tandis que les scotistes prennent la défense de la théorie contraire. Dieu seul connaît les pensées humaines. Mais Dieu accorde parfois aux anges une puissance spéciale de lire les pensées. St. Thomas affirme que l'ange ne possède pas la raison discursive. Donne leur attribue une faculté semblable à celle de l'homme, mais qui poursuit ses opérations bien plus rapidement et plus sûrement. Donne affirme aussi que même les anges ne peuvent passer d'un endroit à l'autre sans traverser l'espace situé entre eux, bien qu'ils accomplissent ce trajet avec une vitesse hors de tout calcul.

Un des poèmes de Donne (*Le Bracelet*) offre un exemple caractéristique de la façon dont il se sert de ces connaissances et de ces théories sur les anges.

Finalement, les anges ont un rôle dans la cosmologie. Ce sont les intelligences qui président aux différentes sphères dont le système physique de Ptolémée se compose.

CHAPITRE IV

DE L'HOMME ..... *Page* 200

Donne revient fréquemment sur l'idée qu'il ne faut pas que le corps nous occupe au détriment de l'âme, ni l'âme au détriment du corps. — L'homme se compose de deux parties. Pour le corps nous le connaissons par les sens. Mais comment connaître l'âme ? Donne répond par un appel à la conscience intime, comme il l'a fait pour prouver l'existence de Dieu. Il sent qu'il n'est pas seulement un corps. Donne fait partie du courant idéaliste qui va de Plotin à Descartes et à Berkeley et aux « Cambridge Platonists » en Angleterre. Des textes bibliques affirment que l'âme est immortelle, mais c'est avec les Pères plotinisants que cette conception prend dans la métaphysique chrétienne la place importante qu'elle a eue dans le système de Plotin. La doctrine de Donne sur la nature de l'âme n'a rien de personnel. L'homme a trois âmes qui n'ont pas d'existence propre, prises séparément, mais qui ne font qu'une âme : ce sont l'âme végétative, l'âme sensitive, et l'âme raisonnable et immortelle. Les deux premières existent bien avant l'arrivée de la troisième dans le corps, mais dès ce moment, il n'y a qu'une seule âme embrassant les trois, et immortelle.

Donne s'étend longuement sur la question de l'immortalité. Les incrédules ne manquent pas à cette époque, surtout ceux qui développent les doctrines d'Averroès dans un sens matériel et panthéiste. — On discutait alors beaucoup sur l'origine de l'âme. Dieu *l'infuse*-t-il dans le corps, ou bien est-elle transmise par les parents ? Donne résume dans une de ses lettres les discussions à ce sujet. Il arrive lui-même à la conclusion que tout ce que nous pouvons dire, c'est que nous avons l'assurance de l'immortalité, qui nous est fournie par la conscience soutenue par la foi en Dieu. — L'âme n'avait pas d'existence antérieurement à sa descente dans le corps. Dieu la crée à l'instant où le corps est prêt à la recevoir. *Creando infundit et infundendo creat,* dit Donne en citant St. Augustin. Dieu seul est éternel. L'âme n'a qu'une « image de l'éternité », une « post-éternité ». — L'Eglise a longtemps discuté la question : l'âme est-elle immortelle par nature ou par *préservation ?* La foi chrétienne tendait à regarder l'immortalité comme contingente à la volonté de Dieu, tout en affirmant qu'il est impossible que Dieu renie sa propre œuvre en détruisant l'être créé. — L'immortalité est ce qui rapproche le plus l'homme de son Créateur, à l'image duquel il a été fait. Le moyen âge aimait à revenir à cette conception, que l'homme est fait à l'image de Dieu. Donne cite fort souvent St. Bernard à ce sujet. L'âme est *une* et en même temps *triple*. Elle revêt la forme d'une trinité, à l'image de la Trinité divine, en ce sens qu'elle est entendement, volonté et mémoire. La comparaison est longuement développée. Elle tire son origine de St. Augustin ; mais Donne suit presque mot à mot St. Bernard, lequel l'a élaborée en détail. St. Thomas l'avait aussi reproduite. — Donne expose rapidement les différentes manières dont l'église primitive a interprété le texte biblique : faisons l'homme à notre image (Gen. 1. 26). Pour Donne, cette image est dans l'âme comme si notre âme était « la cire et l'image le sceau ». — Il cite St. Cyrille à ce sujet. — Quant aux relations de l'âme avec le corps, Donne s'efforce, comme du reste le christianisme en général à la suite de St. Paul, de faire la part aussi belle que possible au corps. Il essaie de rehausser son rôle. La doctrine de Donne est essentiellement spiritualiste, cependant il insiste avec plaisir sur la résurrection du corps. Il fait dépendre presque l'immortalité de l'âme de cette doctrine. L'homme tout entier doit ressusciter, et l'homme se compose d'un corps et d'une âme. La mort n'est plus que le divorce du corps avec l'âme, et la séparation n'est que temporelle. — Chez Donne des question de métaphysique se mêlent à la psychologie. Le problème de l'origine de l'âme entraîne celui du mal moral. Corps et âme sont bons en soi : c'est Dieu qui les a faits. Mais à cause du péché d'Adam, la vie de l'homme elle-même plonge dans le péché. — D'un autre côté l'âme glorifie le corps, et elle a aussi quelque chose à gagner par son séjour dans le corps, et le quitte enrichie par l'expérience terrestre. La doctrine de Donne est très plotinienne à cet égard. — L'âme tout entière, partout, dans le corps. — C'est aussi une doctrine de Plotin. L'âme n'est pas le *moteur* mais la *forme* du corps. Donne évite ainsi les difficul-

tés qui se présenteront pour les cartésiens, lesquels regardent l'âme comme le moteur. — Donne a plusieurs façons pourtant de se servir du mot *âme*. Parfois le mot signifie seulement le *principe vital*, par opposition avec *l'esprit immortel*. C'est une distinction stoïcienne reprise par St. Paul. Le mot esprit a également deux modes d'emploi. — Ces mots *d'esprits vitaux* ou *animaux* désignent chez Donne « les minces et actives parties du sang », le principe de la vie animale. Le contemporain de Donne, R. Burton, a des remarques curieuses au sujet des *esprits animaux*. Dante aussi a une façon intéressante de se servir de ces mots (*Vita Nuova*). — L'âme existe en réalité depuis le moment où elle devient consciente, où elle produit un acte de volonté, comprend, veut, désire. La raison de l'homme le distingue des bêtes, mais avant tout la mémoire qui réfléchit. La bête se rappelle : l'homme se rappelle qu'il se rappelle. Encore une fois Donne est très plotinien ; St. Augustin avait amplement développé la conception plotinienne de la mémoire. — Il y a deux façons de connaître : Nous connaissons par les sens corporels et par l'intuition. L'âme se sert parfois seulement de ses facultés intuitives : elle *voit en Dieu*. Mais cette vision est surtout réservée pour l'autre monde. Ici l'âme reçoit des impressions par l'intermédiaire des sens ; ce sont des espèces ou images qui se dégagent de l'objet. — Certains médiévaux croyaient à des espèces réelles ; Donne semble parler parfois comme si ces espèces avaient bien une existence en elles-mêmes, mais ses paroles sont vagues, et l'opinion de St. Thomas est contraire à cette idée. — Dans un passage curieux Donne compare l'action de l'intelligence qui pense, de la volonté qui s'exerce, à la Procession du Saint-Esprit et à la génération du Fils. — En dernier lieu, on ne peut trop appuyer sur l'importance que Donne, toute spirituelle que soit sa doctrine, attache au corps, qui est sur terre le temple du Saint-Esprit, et qui sera glorifié avec l'âme au ciel.

CHAPITRE V

DE L'UNION AVEC DIEU OU DE L'EXTASE..... *Page* 224

On ne peut isoler le mysticisme de Donne du reste de sa pensée. Il est foncièrement mystique ; on ne peut d'ailleurs formuler les doctrines les plus élémentaires du christianisme sans parler le langage du mystique. C'est ce qui se montre clairement chez un penseur rationaliste comme Locke. — Il y a pourtant une doctrine plus essentiellement mystique dont on peut retracer l'influence chez Donne. C'est la doctrine de l'union avec Dieu réalisée dès cette vie dans *l'Extase*. — Donne se sert fréquemment du mot *Extase*, qui conserve le plus souvent chez lui sa signification précise. Il indique « l'union de l'âme avec Dieu » qui est aussi « celle de l'individu en son fond primitif, avec son âme indéfiniment agrandie, enrichie, et rapprochée de plus en plus de la suprême perfection ».

Le mysticisme est de toutes les époques. L'un des éléments les plus importants c'est la recherche de l'union avec Dieu. Nous pouvons pourtant commencer par nous occuper d'abord de Plotin, qui le premier a étudié en moraliste, en psychologue et en métaphysicien, cet état de l'extase. — Dans le système plotinien deux tendances essentielles s'imposent à l'Univers : la *Procession* et la *Conversion*. Par la première, tout procède de l'Un ou du Bien, chaque individu dans l'enchaînement de l'existence engendre l'être qui lui succède, sans rien perdre de sa perfection, de son existence propres. Par la *Conversion*, Plotin comprend un mouvement inverse qui complète et balance en quelque sorte la *procession*, c'est le désir de chaque être de revenir à la souveraine perfection. Dans l'âme humaine on voit la manifestation la plus complète de ce désir. Elle s'efforce d'arriver de nouveau à Dieu, elle s'en rend capable en se purifiant, en redevenant forme, raison, essence. Elle s'exerce à aimer d'abord la beauté dans ses diverses manifestations extérieures, puis dans ses manifestations morales. Par la pratique de la vertu elle se rend semblable à celui qu'elle cherche à connaître. Elle a d'abord des moments d'intuition, mais elle n'arrive à *l'union* elle-même que lorsqu'elle s'est « *réduite à l'unité* ». L'âme connaît finalement *l'extase* qui indique « la sortie de soi-même et le passage à un état de stabilité ». L'âme s'unit à Dieu, s'identifie avec lui. C'est aussi pour elle une sorte de renaissance.

Cette doctrine s'associe de bonne heure, dans la pensée chrétienne, avec l'expérience de St. Paul (II Cor. XII. 2-4). On fait pourtant la distinction entre l'extase et le ravissement. Dans la conception plotinienne l'action essentielle de l'âme produit l'état mystique et saint Augustin décrit une expérience fort semblable dans ses *Confessions*. Mais dans le ravissement la part qui revient à la divinité est plus grande ; une espèce de violence divine le caractérise. Deux éléments, sinon nouveaux du moins autrement importants, entrent dans la conception chrétienne : 1° L'idée d'un Dieu personnel et plus intimement lié avec les hommes à cause de son incarnation ; 2° une nouvelle conception du mal moral, qui fait que le chrétien attribue une part plus grande à la grâce de Dieu dans le salut.

Vers l'époque de Donne, ce mysticisme spécial prend un développement important, surtout chez les catholiques. Il faut citer plus spécialement St. Ignace de Loyola, St. Philippe de Néri et sainte Thérèse. Des deux premiers Donne parle beaucoup ; certains passages chez lui ont aussi des analogies frappantes avec l'œuvre de sainte Thérèse dont le nom cependant n'est pas cité chez lui. Les disciples de Saint Ignace de Loyola décrivent l'extase connue par le saint. Elle diffère de l'extase telle que la connaît Plotin, conception qui est le couronnement de son système métaphysique. L'extase chez Loyola est très fréquente et dure pendant des heures, même des jours entiers (*Vie de St. Ignace* par Orlandini, Anvers, 1620). Elle implique comme l'extase plotinienne une suspension des facultés corporelles et est accompagnée d'une vision en Dieu, d'une connaissance intuitive, synthétique. — St. Philippe de Néri, selon ses disciples, était si absorbé en Dieu qu'il se dépensait en efforts pour y échapper, afin de vivre de la vie ordinaire. Une telle attitude est caractérisée par Donne de « pharisaïque » et de dangereuse au plus haut degré. Sainte Thérèse de son côté décrit avec une précision très grande le sentiment de l'union complète que l'on expérimente dans l'état d'extase, Dieu et l'âme communiant sans aucune parole. Sainte Thérèse se sert de l'analogie de « deux personnes intelligentes qui s'aiment beaucoup », analogie que Plotin a déjà utilisée. — Donne comme théologien se défie de cette extase mystique. L'expérience décrite par Saint Augustin lui semble légitime et bienfaisante de l'âme. Donne n'ira pas plus loin. Il distingue pourtant nettement le ravissement connu par St. Paul de l'extase des mystiques modernes. Mais c'est dans ses vers d'amour que se trouve l'exposition la plus complète de cet état.

Chez Donne l'extase implique trois choses : 1° Une sortie de l'âme du corps. 2° Une union de l'âme avec Dieu, ou avec une autre âme. 3° Une expérience qui peut être connue seulement des âmes pures, et qui leur donne la connaissance intuitive.

Donne ne distingue pas toujours entre l'extase et le ravissement, il se sert en effet des deux mots à l'égard de l'expérience de St. Paul. Il définit sa conception comme « la communion directe et immédiate avec Dieu ». Il décrit d'une façon très plotinienne la connaissance intuitive que l'âme possède en cette « *vision béatifique* ». Comme Plotin, Donne appuie sur la nécessité de se purifier, de se connaître soi-même, avant de chercher à connaître Dieu. Chez Donne la conception chrétienne du mal moral différencie sa doctrine sur ce point de celle de Plotin. — Enfin, Donne affirme que l'union complète n'aura lieu qu'au ciel. — Ni la conception plotinienne, ni la croyance au ravissement de St. Paul ne sont opposées à l'idée religieuse de Donne, bien que les extases de Loyola et de St. Philippe de Néri lui apparaissent plutôt comme sujettes à caution ou du moins dangereuses. — D'un autre côté, il n'est jamais arrivé lui-même à la *simplification* intérieure qui pour Plotin est la condition essentielle de la vision mystique.

Dans sa philosophie mystique de l'amour, Donne insiste sur quatre choses : 1° L'amour opère une identification complète entre les deux amants. 2° Ceux qui aiment vraiment ne s'attachent pas aux choses extérieures. 3° L'état de ravissement, d'extase, d'émotion supra-sensible a lieu par moments pour eux. 4° Les profanes, les vulgaires ne comprennent pas cet amour qui est un mystère réservé pour ceux qui sont dignes de le connaître.

Plotin s'était servi de l'analogie des amants. Pendant le moyen âge l'influence biblique, surtout celle du *Cantique des Cantiques*, rapprochait encore plus les deux conceptions, religieuse et psychologique. Dante dans la *Vita Nuova* décrit des extases très semblables à celles dont parle Ste. Thérèse et d'autres mystiques.

CHAPITRE VI

DES « SCIENCES »..... *Page* 246

L'attitude de Donne envers les sciences est médiévale. Il les considère en métaphysicien, ses notions scientifiques nous intéressent surtout pour la valeur métaphysique qu'il leur prête. On s'en aperçoit plus particulièrement quand il s'occupe des découvertes astronomiques de l'époque. La médecine et l'alchimie lui fournissent toutes deux un grand nombre de comparaisons et de métaphores. Walton nous dit que Donne, dans sa jeunesse, avait étudié la médecine (*Elegy upon Dr. Donne*). Dans une lettre qui date de 1607, Donne fait un court résumé de l'histoire de la médecine ; il parle d'Hippocrate, de Galien, de Paracelse. Il cite souvent les écrits des différents médecins que l'on suivait alors, entre autres certains médecins arabes. Les connaissances, d'ailleurs assez élémentaires, de Donne, sont celles de son époque. Il fait allusion en 1612, par exemple, à la doctrine qui expliquait la circulation du sang par le « percement des substances », mais il exprime des doutes sur la valeur de cette théorie.

Donne se montre surtout renseigné sur une forme spéciale de la médecine, la doctrine de Paracelse. A cette époque cet étrange personnage jouissait d'une réputation d'un magicien autant que d'un savant. Un contemporain de Donne, le théologien Hakewill, nous donne des détails assez curieux et répète quelques-unes des histoires fantastiques qui circulaient à l'endroit de Paracelse. Donne appelle Paracelse « un chirurgien excellent », mais toutes ses allusions n'expriment pas la même admiration.

La science de Paracelse est un mélange de théosophie kabbalistique et néoplatonicienne, avec l'étude pratique et l'observation de la nature. Les objets de la spéculation sont surtout le *macrocosme* ou l'Univers, et le *microcosme* ou l'homme. Dans l'homme les secrets de la nature se révèlent et l'on comprend en même temps l'homme en étudiant la nature. Paracelse considère la médecine comme l'étude capitale. Elle se base sur l'alchimie. Il y a dans le corps, selon lui, un baume naturel qui entretient la santé. Donne fait allusion fréquemment à cette notion, qu'il admet lui-même. Donne parle aussi fort souvent de l'ancienne pharmacopée que Paracelse voulait remplacer. Donne revient constamment sur la conception du *macrocosme* et du *microcosme*. Cette idée n'était pas personnelle à Paracelse, elle lui vient de la kabbale.

L'alchimie a aussi fort servi dans l'œuvre poétique de Donne. Elle s'occupait surtout de la recherche des éléments, de la *quintescence*, de l'élixir qui guérit tout et qui transforme tous les métaux en or, le métal pur par excellence (*Miroir d'Alquimie* attribué à R. Bacon. Rupescisca, *de la Nature et Propriété de la Quintessence de Toutes Choses*). Donne parle fréquemment de la quintescence, il exprime aussi cette idée que l'or est le métal parfaitement pur. Il fait allusion aussi au goût répandu pour l'alchimie. Il nous apprend que fort souvent l'escroc profite de la crédulité des simples, et que l'alchimiste n'est parfois qu'un faux monnayeur.

A des conceptions quelque peu scientifiques se mêlaient la magie et les sciences occultes. Les doctrines de Paracelse ouvraient plus spécialement la voie aux arts de l'astrologie et de la médecine magicienne. On croyait, par exemple, que les vertus des astres pouvaient être imprimées dans les caractères gravés au moment où tel ou tel astre a son maximum d'influence. Humphrey, que Donne cite, notait au milieu du XVI[e] siècle que cette « science » était très recherchée des jeunes gens et des personnes de qualité en Angleterre.

Les recherches « scientifiques » de ces époques éloignées peuvent aujourd'hui paraître puériles. Par elles quand même la vraie science faisait lentement et péniblement des progrès.

QUATRIÈME PARTIE

CONCLUSION

Donne ne prétend pas à l'originalité en tant que métaphysicien et théologien. C'est comme moraliste, comme mystique et comme poète que son caractère individuel se révèle. Il peut nous servir en quelque sorte d'interprète pour son époque. Si comme tous les grands poètes il a dépassé sa génération, il a dû, en sa fonction de pasteur, parler son langage et répondre à ses besoins intellectuels. On se rend compte de deux traits essentiels de sa pensée : elle est médiévale et plotinienne. Il se sert du langage même de St. Thomas, pour émettre les idées d'un mystique de l'école des mystiques plotiniens. La théologie chrétienne forme encore le sujet des spéculations et des études de Donne. A cette époque la théologie devenait plus dogmatique à cause des luttes ecclésiastiques, mais on ne distingue pas alors l'esprit critique et sceptique qui se signale plus tard en Angleterre. Donne critique parfois la subtilité de l'Ecole, mais il accepte ses doctrines, son point de vue, son vocabulaire. Il part du principe inébranlable de l'existence de Dieu, et il voit Dieu partout. Cela ne suffira pas pourtant pour lui décerner le titre de « médiéval ». C'est un principe du plotinisme. Mais Donne est médiéval dans sa façon très théologique de concevoir cette proposition, que Dieu est la grande réalité. La méthode que suit la pensée de Donne est bien celle de la philosophie de l'Ecole. Son respect pour le passé, et l'appel qu'il fait à l'autorité, l'interprétation allégorique qui est du moins le complément de l'interprétation littérale, tout rappelle les Docteurs des âges antérieurs à Donne. Les contemporains offrent parfois des ressemblances encore plus frappantes. Donne exprime une admiration très grande pour St. Thomas qu'il place presque à côté de St. Augustin. Son plotinisme lui vient à travers le moyen âge, non pas par la Renaissance, bien qu'il connaisse les néoplatoniciens de cette dernière époque. Un sermon de 1622 nous fournit une citation qui exprime dans des termes tout à fait médiévaux, la conception fondamentale du plotinisme, celle de la *Procession,* et de la *Conversion,* mouvement réciproque et qui s'impose à l'Univers. Les humanistes de la Renaissance pouvaient parfois dédaigner les docteurs de l'Ecole ; bien des penseurs de cette même époque prenaient une attitude tout autre. Hooker, le défenseur de l'Eglise anglicane, cite souvent les docteurs médiévaux, et rappelle les louanges que Pic de la Mirandole exprimait sur leur compte. Au contraire le protestant et humaniste Roger Aschan (1515-1568) se plaint de ce que la restauration du catholicisme par la reine Marie en Angleterre (1553-1558) faisait de nouveau triompher les doctrines de l'Ecole dans les universités. Le « médiévalisme » de Donne n'est point un phénomène isolé. Le plotinisme d'Edmund Spenser doit peut-être au moyen âge plus qu'on ne l'a reconnu. Les poètes Sir John Davies, Davies de Hereford, Drayton, émettent des idées plotiniennes et médiévales. La préface à *l'Introduction à la métaphysique* de Crackenthorpe est remplie d'expressions caractéristiques de l'Ecole. Dans la pensée de Donne la religion a une place capitale : pour lui, sans religion il n'y a même pas de vertu. La préparation ici-bas pour l'autre vie l'occupe surtout.

APPENDICES

I. Liste d'Auteurs cités dans le « Biathanatos ». *Page* 271
II. Auteurs cités dans le « Pseudo-Martyr »..... » 281
III. Auteurs cités dans « Le Conclave d'Ignace »... » 286
IV. Les « Essais de Théologie »..... » 288
V. Autorités pour les Sermons..... » 292

92
D 717r
Ramsay, M.P.
Les doctrines
médiévales 77214
2 MAR 1925
SEP 23 1925

92
D 717r
77214